

## **Kapitel 11: Die Geburt des Menschen aus der Krise der Synthesis**

---

Die Menschen treten ständig in einen Prozess ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekt umgestaltet.

Foucault<sup>1</sup>

### **35. Einleitung**

Im klassischen Zeitalter war die Repräsentation mehr als nur eine mehr oder weniger begrenzte Weise der Offenbarung des Seienden: Sie war die *Seinsweise* des Seienden selbst, welches als eine Verteilung aus Objekten und ihren Substituten sichtbar wurde. Sein und Erkennbarkeit implizierten einander im Element der Repräsentation. Folglich war auch der Diskurs – als die Doppelung der Repräsentation im Element der Zeit – nicht ein bloß äußerliches Medium des Wissens, bar jeden Bezugs zum Inhalt des Wissens. Er war geradezu der Raum, in dem die Repräsentation sichtbar, das Wissen entfaltet und das Seiende als eine wahre Ordnung der Repräsentationen auseinander gefächert werden konnte. Als das vornehmste Ziel der Erkenntnisoperationen war die Ordnung erst nach Beendigung des Erkenntnisvollzugs sichtbar. Deshalb verwies sie durch den Diskurs hindurch auf die sowohl erkenntnistheoretische als auch ontologische Figur der Repräsentation.

Mit der Trübung der Repräsentation, der Zerstreuung der Sprache und dem allgemeinen Zusammenbruch der Ordnung verschwindet auch der dem Sein und dem Wissen gemeinsame Raum des Diskurses, der für die klassischen Wissenspraktiken unerlässlich war. Mit dem Verschwinden dieses Raums und der damit einhergehenden *Krise der Synthesis*<sup>2</sup> taucht ein ‚Außerhalb‘ der Repräsentation auf, das im Rahmen des klassischen Wissens undenkbar gewesen wäre und das jetzt den Ort neuartiger Synthesen bereitstellt. Mit diesem ‚Außerhalb‘ der Repräsentation meldet sich jenes ‚Außen‘, das ein ‚gemeinsames‘ Element der in-

---

1 ME: 85.

2 Siehe Kapitel 6 dieser Arbeit.

ter- und innerepochalen Diskontinuitäten abzugeben scheint und das Foucault in seinen Versuchen der Wesensbestimmung der modernen Literatur vielfach beschworen hat, um diese als ein „Denken des Außen“ zu kennzeichnen.<sup>3</sup> Der neue Wissensraum, den das neue anthropologistische Wissen voraussetzen muss und der nicht auf die Repräsentation zurückgehen und nicht mehr der Raum der Doppelung der Repräsentation sein kann, spannt sich in diesem Außen der Repräsentation auf, zwischen den zwei Polen diesseits und jenseits der Repräsentation, als der gespaltene Ort transzentaler und positiver Synthesen.

Während der klassische Wissensraum als der Raum der *Doppelung der Repräsentation* fungierte, ergibt sich der neue anthropologistische Wissensraum als der Raum der *Doppelung des Menschen* oder der Raum der „Wiederholung des Positiven im Fundamentalen“<sup>4</sup>, mit dem drei weitere Doppelungen zusammenhängen. In diesen vier Doppelungsfiguren finden sich „gleichzeitig die Seinsweise des Menschen und die sich an ihn wendende Reflexion charakterisiert.“<sup>5</sup>

Dabei sollte es nicht aus dem Blick geraten, dass es den Menschen nicht nur in der Epoche des Menschen gibt, wie es die einseitigen und provokativen Formulierungen in *Ordnung der Dinge* – etwa: „Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der Mensch nicht“<sup>6</sup> – vermuten lassen. Derlei Äußerungen sind lediglich Ausdruck des polemischen und polarisierten Klimas des Humanismusstreits im Frankreich der 60-er Jahre. Doch macht bereits die Fortsetzung des eben zitierten Satzes auf die darin implizite Differenzierung aufmerksam: „Er [d.h. der Mensch] existierte ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Mächtigkeit der Sprache.“<sup>7</sup> Es handelt sich also weder um den Menschen als empirische Realität, noch um den Menschen als Begriff, sondern um den Menschen als Chiffre einer epistemischen Disposition und als epistemischen Raum eines spezifischen ‚anthropologistisch‘ genannten Wissens, das sich erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts aus den Ruinen des klassischen Diskurses konstituieren konnte.

Daher verwundert es nicht, dass es auch in den voranthropologistischen Wissensepochen der Renaissance und der Klassik durchaus den Menschen und eine ihm zugeschriebene epistemische Rolle gegeben hat, von denen selbst in *Ordnung der Dinge* die Rede ist, trotz der vielfachen und nur scheinbar gegenteiligen Behauptung, dass der Mensch erst eine Ausgeburt unserer unmittelbaren Vergangenheit sei. Deshalb muss selbst eine Archäologie der Humanwissenschaften feststellen, dass es im klassischen Zeitalter durchaus so etwas wie eine „menschliche Natur“ gegeben hat, dafür aber „kein erkenntnistheoretisches Bewusstsein vom Menschen als solchem. Die klassische *episteme* gliedert sich nach Linien,

3 Siehe DA in SW.

4 OD: 381.

5 OD: 396.

6 OD: 373.

7 *Ibid.*

die in keiner Weise ein spezifisches und eigenes Gebiet des Menschen isolieren. Und wenn man beharrlich bleibt, wenn man dem entgegenhält, dass dennoch keine Epoche der menschlichen Natur mehr zugeschrieben hat, keine ihr einen definitiveren und besser dem Diskurs zugänglichen Status gegeben hat, wird man antworten können, dass der Begriff der menschlichen Natur und die Weise, auf die er funktionierte, ausschloss, dass es eine klassische Wissenschaft vom Menschen gab.“<sup>8</sup>

Die jeweiligen epistemischen Gewichte dieser voranthropologistischen Menschentypen sind keineswegs gering<sup>9</sup>. Insgesamt handelt es sich bei einer Archäologie der Humanwissenschaften um eine diskontinuierliche und transformative Geschichte des Menschen, die Foucault an der am Eingang dieses Kapitels zitierten Stelle seines späten Interviews mit Ducio Trombadori als einen Prozess kennzeichnet, der den Menschen zugleich als Objekt konstituiert und als Subjekt transformiert. Es handelt sich um eine Geschichte der unterschiedlichen Stellungen des Menschen im Verhältnis zu seinem eigenen Wissen.

## 36. Die neue Rolle der Repräsentation

Die Doppelung des Menschen hängt unmittelbar damit zusammen, dass mit der Trübung und Fragmentierung der Repräsentationen der Ort ihrer Synthese in zwei Ebenen auseinander fällt: diejenige der gegenüber der Repräsentation *transzendenten* Empirizitäten (Sprache, Leben, Arbeit); und diejenige des *transzentalen* Subjekts. Aus dieser Spaltung des Ortes der Synthese folgt die paradoxe Figur des in seinen Doppeln verfangenen Menschen. Sobald der Gegenstand der endlichen Erkenntnis der Mensch selbst ist, wird der paradoxe Charakter des anthropologistischen Wissens unübersehbar. Denn der Mensch ist einerseits als sprechendes, lebendes und arbeitendes Wesen ein Erkenntnisobjekt, das jenseits der Repräsentation am Schnittpunkt der Empirizitäten zusammengesetzt wird. Andererseits taucht *derselbe* Mensch diesseits der Repräsentation auf: als das endliche Subjekt, das mit Hilfe der Repräsentation zu erkennen vermag. Der Mensch ist zugleich „Objekt für ein Wissen und [...] Subjekt, das erkennt: Unterworferner Souverän, betrachteter Betrachter [...]“<sup>10</sup>

Im Rahmen der neuen anthropologistischen Wissensdisposition ist der Ort der Wahrheit nicht mehr die Repräsentation. Dieser Ort wird vielmehr von den drei Empirizitäten – Sprache, Leben, Arbeit – gebildet, die jeweils den ontologischen Herd und die positive Bedingung der Möglichkeit des Diskurses, des Lebendigen und der ökonomischen Vorgänge abgeben. „Cuvier und seine Zeitgenossen hatten vom Leben verlangt, selbst und in der Tiefe seines Seins die Be-

---

8 OD: 373.

9 Aus diesem Grund sind sie in den Kapiteln 1 (Abschnitt 2) und 5 (Abschnitt 10.d) dieser Arbeit auch gesondert besprochen worden.

10 OD: 377.

dingungen der Möglichkeit des Lebendigen zu definieren. Auf die gleiche Weise hatte Ricardo von der Arbeit die Bedingungen der Möglichkeit des Warentausches, des Profits und der Produktion verlangt. Die ersten Philologen hatten sich ebenfalls in der historischen Tiefe der Sprachen die Möglichkeit des Diskurses und der Grammatik gesucht.“<sup>11</sup>

Der neue Ort der Wahrheit der Dinge – das heißt, des Seins und des Erscheinens der Wörter, der Lebewesen und der Bedürfnisse – ist nicht die Repräsentation, sondern sind die drei Empirizitäten. Sie sind die Quellen, aus denen die Objekte der Erkenntnis hervorgehen, um damit erst zu Erscheinungen *für ein Bewusstsein* zu werden. Im Rahmen des neuen Wissens ist die Repräsentation nur noch ein Effekt. Sie ist den Dingen nachgeordnet, als die „mehr oder weniger verschwommene [...] Wirkung“<sup>12</sup> der Empirizitäten auf das Bewusstsein. Als Wirkung entspricht die Repräsentation den Objekten als ihren Ursachen. Zu einem einheitlichen Eindruck aber wird sie erst, wenn die Mannigfaltigkeit der genannten Wirkungen der ursächlichen Empirizitäten in einem transzendentalen Bewusstsein übereinkommen. Im Verhältnis zu den Wörtern, den Lebewesen und den Bedürfnissen ist die Repräsentation „künftig nicht mehr als eine mehr oder weniger verschwommene, ihnen in einem Bewusstsein entsprechende Wirkung, das sie ergreift und sie wiederherstellt.“<sup>13</sup> Die Repräsentation wird also nicht mehr erst in ihrer Doppelung als Diskurs zu einem Medium der Erkenntnis. Sie wird zum „Medium“ vielmehr im Sinne der *Wirkung* eines Objekts auf ein Bewusstsein, das heißt: zum Medium einer begrenzten und prinzipiell nicht transparenten Vermittlung des Objekts an das Subjekt. Die Ursache, die das Bewusstsein affiziert, ist die Empirizität und die Wirkung dieser Ursache ist die Repräsentation. Deshalb offenbaren die empirischen Wesen in dieser *anthropologistisch gewendeten* Repräsentation nicht mehr „ihre Identität [wie in der klassischen Epoche], sondern die *äußerliche Beziehung*, die sie zum menschlichen Wesen herstellen.“<sup>14</sup> Die Repräsentation ist die bloße *Erscheinung* einer positiven Ordnung in einem Bewusstsein und die Repräsentation des Menschen nicht mehr als *Phänomen eines positiven Erkenntnisobjekts*, das ein zugleich sprechendes, lebendes und arbeitendes Wesen ist. Sie ist „hinsichtlich dieses empirischen Indi-

11 OD: 378.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.) Man vergleiche diese archäologische Feststellung mit Kants Definition der Reflexion als „das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen [d.h. *Repräsentationen*] zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis unter einander richtig bestimmt werden kann.“ [„Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen“ in Kant (1781/87): 285 (B 316/A 260).] Im Rahmen des kantischen Reflexionsbegriffs, der die Trübung der Repräsentation voraussetzt, können Repräsentationen als solche nur über ihre je einzelnen Beziehungen zum Bewusstsein (als dem Gesamtzusammenhang der „Erkenntnisquellen“) sichtbar werden, um mit einander in Beziehung zu treten und somit auch vergleichbar zu werden.

viduums, des Menschen, das Phänomen – vielleicht noch weniger: der Anschein – einer Ordnung, die jetzt den Dingen selbst und ihrem inneren Gesetz zugehört.“<sup>15</sup>

### 37. Die Dopplungen des Menschen

Infolge der Trübung der Repräsentation kommt also nicht nur der Sprache, sondern auch dem Menschen ein positives und objektives Sein zu. In der Klassik war der Mensch das Wesen, das die Kraft hatte, sich Repräsentationen zu geben. Das „ich denke“ und das „ich bin“ standen in einer notwendigen Verbindung zu einander. Beide fanden ihren Platz im Raum der Repräsentation und im Rahmen des universellen Ordnungswissens. „Der Diskurs, der im siebzehnten Jahrhundert das ‚Ich denke‘ und das ‚Ich bin‘ desjenigen miteinander verbunden hat, der ihn unternahm [...] ist [...] das Wesen der klassischen Sprache geblieben [...] Der Übergang vom ‚Ich denke‘ zum ‚Ich bin‘ vollzog sich im Licht der Evidenz innerhalb eines Diskurses, dessen ganzes Gebiet und ganzes Funktionieren darin bestanden, daß man das, was man sich repräsentiert, und das, was ist, nacheinander gliedert.“<sup>16</sup>

Mit der Trübung der Repräsentation wird jedoch das Verhältnis der Notwendigkeit zwischen beiden unterbrochen, insofern sowohl das „Ich denke“, als auch das „Ich bin“ den Raum der Repräsentation in zwei unterschiedliche Richtungen überschreiten. Das „Ich denke“ überschreitet den Raum der Repräsentation in die Richtung eines transzendentalen Diesseits, in dem neuartige transzendentale Synthesen stattfinden können. Das „Ich bin“ befindet sich auch außerhalb des Raums der Repräsentation. Denn es wurzelt im empirischen Sein des Menschen, das, anhand der drei Empirizitäten (Sprache, Arbeit, Leben) den Raum der Repräsentation in die Richtung einer neuartigen *Tiefe* überschreitet: „Der Mensch in seinem eigenen Sein, mit seiner Kraft, sich Repräsentationen zu geben, taucht mit einer durch die Lebewesen, die Tauschgegenstände und die Wörter bestimmten Tiefe auf, als sie unter Aufgabe der Repräsentation, die bis dahin ihr natürlicher Sitz gewesen war, sich in die Tiefe der Dinge zurückziehen, sich in sich selbst gemäß den Gesetzen des Lebens, der Produktion und der Sprache drehen.“<sup>17</sup> Wie die Sprache ist auch der Mensch selbst als ein lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen zum positiven Objekt der Erkenntnis geworden.

Doch wird dem Objekt gewordenen Menschen nicht jene ontologische Vervierfachung zuteil, die uns im Falle der Sprache begegnet ist, sondern die Doppelung seiner wesentlichen Endlichkeit. Denn der Mensch bleibt trotz seiner neuen anthropologistischen Objektivität ein Wesen, das die Kraft besitzt, sich selbst zu

---

15 *Ibid.*

16 OD: 376-377.

17 *Ibid.*

repräsentieren. Deshalb muss er gleichzeitig im transzendentalen Diesseits und im empirischen Jenseits der Repräsentation auftauchen. In Bezug auf die Erkenntnis ist er zugleich erkanntes Objekt und erkennendes Subjekt.

### 37.1 Erste Doppelung

Während sich also die Sprache zerstreut, verdoppelt sich der Mensch auf Grund seiner neu geronnenen positiven Objektivität, in der alle Fäden der drei Empirizitäten zusammenlaufen. Unterhalb der Ebene von Leben, Arbeit, Sprache, „in einer darunter liegenden Schicht, in einer irreduziblen Vorherigkeit“<sup>18</sup>, existiert der Mensch als „ein Lebewesen, ein Produktionsinstrument, ein Vehikel für ihm präexistente Wörter.“<sup>19</sup> Indem aber die drei Empirizitäten – Sprache, Leben, Arbeit – den Menschen als positives Objekt der Erkenntnis konstituieren, erlegen sie ihm Grenzen auf und verleihen ihm den Charakter einer wesenhaften Endlichkeit, die nicht bloß wie im klassischen Zeitalter als Schranke und Einschränkung der Unendlichkeit zu verstehen ist, sondern als eine in sich gegründete und vereinzelte Figur.

Nicht anders als die Objekt gewordene Sprache erweist sich auch der Mensch in seiner positiven Endlichkeit als Erkenntnishindernis. *Einerseits* könnten die Inhalte des positiven Wissens nicht in Erscheinung treten, wenn der erkennende Mensch nichts Weiteres als *ein* endliches Objekt unter *anderen* wäre. Dann vermöchten die Dinge nicht in jenem Licht zu stehen, „das sie zu einem bestimmten Teil beleuchtet, wenn der Mensch, der sich durch sie hindurch entdeckt, in dem stummen, nächtlichen, unmittelbaren und glücklichen Anfang des animalischen Lebens gefangen wäre.“<sup>20</sup> *Andererseits* aber könnten die Inhalte des Wissens nicht mehr „im spitzen Winkel“<sup>21</sup> (d.h. im Gesichtskreis des erkennenden Blicks und der Repräsentation) erscheinen, selbst wenn der Mensch über einen gottähnlichen und unendlichen Verstand verfügen würde: „Sie würden sich ebenso wenig in dem spitzen Winkel ergeben, der sie, von ihnen selbst ausgehend, verschleiert, wenn der Mensch sie ohne Rest in dem Aufleuchten eines unendlichen Verstandes durchlaufen könnte.“<sup>22</sup> Denn die Dinge sind aus dem Raum der Repräsentation herausgefallen und haben sich *in ihrem eigenen Sein* vom erkennenden Blick gelöst, um diesem wesentlich verborgen zu bleiben. Ihre Wesenswurzeln liegen in den Empirizitäten, die außerhalb des Raumes der Repräsentation ihren Sitz haben.

Insgesamt heißt das: Die Dinge können (1) weder von einem endlichen Wesen auf ihrem eigenen Niveau erkannt werden, (2) noch von einem unendlichen Wesen auf einem ganz anderen Niveau. Sie können einerseits nicht im Ausgang von ihrem eigenen Niveau erkannt werden, weil es dann keine Kriterien gäbe für

---

18 OD: 379.

19 *Ibid.*

20 OD: 379-380.

21 OD: 380.

22 *Ibid.*

eine wesentliche Unterscheidung zwischen dem erkennenden endlichen Wesen und den erkannten endlichen Wesen, so dass der Gattungsunterschied zwischen dem erkennenden und dem erkannten Wesen, auf der die Erkenntnis beruht, aufgehoben wäre. Sie können aber andererseits auch nicht im Ausgang vom ganz anderen Niveau eines unendlichen Wesens erkannt werden, da sie eigenständig sind und sich durch ihre eigene empirische Seinsweise vom Blickfeld der unendlichen Erkenntnis gelöst haben. Die zwei Hindernisse für eine endliche Erkenntnis, bedingt durch die neue Objektivität des Menschen, sind also (1) fehlender Niveau-Unterschied und (2) Emanzipation des Endlichen vom Unendlichen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines Subjekts, das weder positiv noch unendlich ist: eines endlichen und dennoch nicht positiven Subjekts der Erkenntnis.

Doch ist die evidente Endlichkeit des Menschen von einer unüberwindlichen Zweideutigkeit. Sie meldet sich als *Grenze* und Eingrenzung des Menschenwesens und das ganze erkenntnikritische Geschäft Kants zielt darauf ab, eben diese Grenze zu bestimmen, um damit auf die vierte seiner berühmten Fragen – *Was ist der Mensch?* – eine erste epistemologische Antwort zu liefern. Aber die Grenze selbst hat keinen eindeutig Status. Gehört diese Grenze, von der erst die Endlichkeit des Menschen herröhrt, dem Wesen des Menschen? Oder ist sie vielmehr dem Menschenwesen äußerlich, so dass sie ihm seine Endlichkeit eher in der Weise äußerer positiver Zwänge verleiht?

Die Positivität der Grenze meldet sich in jeder objektbezogenen menschlichen Erkenntnis. Wenn der Mensch erkennt, dann erkennt er unter all den erkannten Dingen einen Körper, der *sein eigener* Körper ist, eine Sprache, die von *ihm selbst* gesprochen wird und ein Verlangen, das *sein eigenes* ist, und von dem ausgehend alle Dinge einen Wert haben. Das heißt: Die Endlichkeit der Dinge und damit die positive Endlichkeit des Menschen können im Raum eines positiven Wissens erscheinen, dessen Bedingung der Möglichkeit jedoch die nichtpositive und fundamentale Endlichkeit des Wissenden ist. Die Endlichkeit, die jenseits der Repräsentation an der positiven Objektivität des Menschen – als sprechendes, arbeitendes und lebendes Wesen – erkennbar geworden ist, taucht an einem *zweiten* Ort diesseits der Repräsentation auf, als das Fundament eben dieser Erkenntnis der positiven Objekte. Jede der „positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, dass er endlich ist“, kann dem Menschen „nur auf dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben“<sup>23</sup> sein. Wobei diese hintergründige Endlichkeit keineswegs das ist, was als Ergebnis einer Abstraktion übrig bleibt, als das, von dem alles Positive weg abstrahiert worden ist. Sie ist eher etwas, was dem Positiven gegenüber vorgängig und eigenständig ist. Sie ist „nicht die gereinigteste Essenz der Positivität, sondern das, wovon ausgehend ihr Erscheinen möglich wird.“<sup>24</sup>

---

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

Es handelt sich also um eine wesentlich gedoppelte Endlichkeit des Menschen. Einerseits handelt es sich um eine *positive* Endlichkeit im Sinne der Begrenzung, die dem Menschen von den positiven Tatsachen seines Körpers (Biologie), seiner Sprache (Philologie) und seines Verlangens (Politische Ökonomie) her auferlegt wird. Andererseits handelt es sich um eine Endlichkeit, die nicht durch die Positivitäten hindurch offenbar werden kann, sondern, umgekehrt, erst die Bedingung der Erkennbarkeit der Positivitäten abgibt. Diese ist eine dem Wesen des Menschen als erkennendem Subjekt innerliche oder, in anderen Wörtern, eine *fundamentale* Endlichkeit, „die nur auf ihrer eigenen Tatsache beruht und sich auf die Positivität jeder konkreten Grenze hin öffnet.“<sup>25</sup>

Auf diese Weise wiederholt sich die Endlichkeit, sie „erwidert sich auf sich selbst“<sup>26</sup> und ist damit sowohl mit sich identisch, als auch von sich selbst verschieden. Sie ist zugleich positiv und fundamental. Die Aporie dieser Doppelung der Endlichkeit entstammt dem Ereignis der Trübung der Repräsentation und der empirischen Verselbständigung der Endlichkeit gegenüber dem Raum der Repräsentation: „Als die empirischen Inhalte von der Repräsentation losgelöst wurden und das Prinzip ihrer Existenz in sich selbst enthüllten, wurde die Metaphysik des Unendlichen nutzlos. Die Endlichkeit hörte nicht mehr auf, auf sich selbst zu verweisen.“<sup>27</sup>

Mit dieser Doppelung des Menschen zwischen den Ebenen des Positiven und des Fundamentalen hängen drei weiteren Doppelungen zusammen.

## 37.2 Zweite Doppelung

Zuerst taucht der Mensch gleichzeitig auf der empirischen und der transzendentalen Ebene auf, als eine empirisch-transzendentale Doppelung. Einerseits erscheint der Mensch als eine empirische Form, in der die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis eben dieser Form liegt. Andererseits gibt der Mensch die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis im Allgemeinen ab, so dass die Erkenntnis insgesamt mit einer doppelten Natur ausgestattet zu sein scheint, insoweit sie auf zwei unterschiedliche Bedingungsebenen zurückführbar ist.

Das liegt am „Auseinandergleiten“ zwischen der Repräsentation und dem Sein infolge der Trübung der Repräsentation, mit dem die Erkenntnisanalyse in zwei entgegengesetzte Ansätze auseinander fällt. Einerseits führt die Erkenntnisanalyse die Erkenntnis auf das positive (empirische) Sein des Erkennenden zurück. Andererseits leitet sie die gegenwärtige Erkenntnis aus ihren historischen Formen als Repräsentation des Seins her. Es gibt also zwei Grundformen der Erkenntnisanalyse: eine positivistische im Sinne von Comte, die eine Auslotung des anatomisch-physiologischen Raumes des Menschen unternimmt, der zugleich der

25 *Ibid.*

26 OD: 381.

27 OD: 383.

empirische Bedingungsraum der Erkenntnis ist; und eine kritisch-dialektische im Sinne von Marx: Diese sieht die Erkenntnis aus historisch und ideologisch bedingten Illusionen hervorgehen, die der ‚wahren‘ Erkenntnis im Wege stehen. Einerseits verweist die Erkenntnis die empirische Ebene ihrer Bedingungen. Andererseits verweist die Erkenntnis auf die transzendentale Ebene, auf der die ideologischen Bedingungen der Illusionen sichtbar werden.

Einerseits hat die Erkenntnis also eine *Natur*: Sie ist in der physiologisch-anatomischen Natur des Menschen verwurzelt. Die Natur gibt die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ab, und kann in den Inhalten dieser Erkenntnis selbst in Erscheinung treten. Die Analyse, die die Erkenntnis in dieser Weise erklärt, funktioniert als „eine Art transzendentaler Ästhetik“.<sup>28</sup> Andererseits hat die Erkenntnis eine *Geschichte*: Sie ist in den sozialen und ökonomischen Verhältnissen der menschlichen Existenz verwurzelt. Diese Analyse der Bedingungen der Erkenntnis verläuft über eine Bestandsaufnahme der ideologischen Illusionen, die sich der Erkenntnis im Laufe der Geschichte aufgedrängt haben. Deshalb funktioniert diese Analyse als „eine Art transzendentaler Dialektik.“<sup>29</sup>

In beiden Erkenntnisformen treten unterschiedliche Wahrheiten in Erscheinung. Im positivistischen Diskurs (Comte) meldet sich die Wahrheit der Objekte, von der die Wahrheit der Diskurse vorgeschrieben wird. Im kritisch-eschatologischen Diskurs (Marx) hingegen antizipiert die Wahrheit des Diskurses die Wahrheit der Objekte und konstituiert diese „während ihrer Formierung“.<sup>30</sup> Der Gegenstand des erkenntnistheoretischen Diskurses in der Epoche des Menschen oszilliert zwischen diesen beiden Erkenntnisformen: Ihmwohnt die Tendenz inne, gleichzeitig empirisch und kritisch zu sein. Als „ein Diskurs, der gleichzeitig empirisch und kritisch sein will, kann [er] nicht umhin, positivistisch und eschatologisch in einem zu sein. Der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheiße Wahrheit.“<sup>31</sup> Deshalb ist dieser Diskurs tendenziell ein phänomenologischer, das heißt: ein Diskurs, „dessen Spannung das Empirische und das Transzendentale in einer Spannung“<sup>32</sup> aufrechterhält und dennoch gestattet, „gleichzeitig auf beide zu zielen.“<sup>33</sup> Damit erscheint die Phänomenologie in archäologischer Sicht als eine Art transzendentaler Analytik, die sowohl den positivistischen (als eine Art transzendentaler Ästhetik), als auch den marxistischen Diskurs (als eine Art transzendentaler Dialektik) „in einer Theorie des Subjekts begründet [...] und ihnen [...] gestattet [...], sich in diesem dritten und

---

28 OD: 385.

29 *Ibid.* Damit leistet die archäologische Analyse eine Ausweitung der Kantischen Unterteilung einer Kritik der Erkenntnis auf das Feld des gesamten erkenntnistheoretischen Diskurses in der Epoche des Menschen. Diese Ausweitung stützt sich auf die vorausgegangene Herleitung der Doppelung der Erkenntnisbedingungen aus der Trübung der Repräsentation.

30 Siehe OD: 386.

31 OD: 387/MC: 331 (m).

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

vermittelnden Glied zu artikulieren, in dem sich gleichzeitig die Erfahrung des Körpers und die der Kultur verwurzeln.“<sup>34</sup>

Doch ist der phänomenologische Versuch, diese Opposition zu überwinden nur von scheinbarem Erfolg. Denn, statt die genannte Opposition ins Wanken zu bringen, bestätigt sie diese eher, indem sie beiden Typen von Erkenntnistheorien eine gemeinsame Wurzel verleiht. Das wahre Infragestellen des Positivismus und der Eschatologie hingegen besteht in der Frage, „ob der Mensch wirklich existiert. [...] Wir sind nämlich so durch die frische Evidenz des Menschen verbündet, dass wir nicht einmal die Zeit [...], in der die Welt, ihre Ordnung, die menschlichen Wesen, aber nicht der Mensch existierten, in unserer Erinnerung bewahrt haben. Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, dass der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch. Das bedeutete in einer Philosophie der Wiederkehr, dass der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und dass unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen.“<sup>35</sup> Vom Gesichtspunkt der Archäologie also bleibt die Doppelnatur der anthropologistischen Erkenntnis zwischen dem Empirischen und dem Transzentalen ohne jegliche Funktionierende Vermittlung. Denn bereits die Suche nach einer Vermittlung führt zur Verstrickung in die Erkenntnisweise des in sich verdoppelten Menschen.

34 *Ibid.*

35 OD: 389. Hier wird das Verschwinden des Menschen im doppelten Modus der *Feststellung* und der *Anlehnung an Nietzsche* angekündigt. Doch ist dabei zweierlei festzuhalten. Erstens hat dieses Verschwinden mit der „Wiederkehr der Sprache“ zu tun: in welchem Maße, wird hoffentlich in der Folge deutlich. Zweitens ist das Verschwinden des Menschen keineswegs etwa bloß *Objekt* einer ‚objektiven‘ Feststellung der Archäologie, sondern der vornehmste (diskursive) *Effekt* einer ‚Archäologie der Humanwissenschaften‘. Es gehört zu den Hauptaufgaben einer Darstellung des archäologischen Zirkels, diesen Zusammenhang aufzuweisen. Denn erst die ‚freigelegte‘ Gestalt des archäologischen Zirkels macht die Archäologie nicht nur als eine ‚abnorme‘ Wissenschaft deutlich, die selbst ihren Gegenstand erst produziert, sobald sie als *Wissenschaft* einsetzt, sondern, vor allem, als *diskursive Intervention*. In dieser Funktion der diskursiven Intervention tritt die eigentlich ‚politische‘ Dimension der Archäologie zutage. Als eine Art abnormen ‚Sprechakts‘, ist sie bereits von ihrer Selbstkonzeption her ‚antihumanistisch‘. In diesem Punkt muss man Luc Ferry und Alain Renault (1985) mit ihrer Feststellung des wesentlichen Antihumanismus der Archäologie im Allgemeinen und der Archäologie der Humanwissenschaften im Besonderen recht geben, woraus freilich ganz andere Konsequenzen zu ziehen sind, als es die beiden genannten Autoren tun. Bereits durch den Akt der archäologischen Artikulation des Befunds vom Tod des Menschen wird jede metaphysische Fixierung bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ aufgekündigt. Damit wird erst möglich, was der spätere und späteste Foucault zutage fördern wird: die Technologien des Selbst und die Möglichkeit der Erfindung seiner selbst im Rahmen des allgemeinen Projekts einer *Ästhetik der Existenz*.

### 37.3 Dritte Doppelung

Die dritte Doppelung des Menschen trägt den Titel: „das Cogito und das Ungerührte“.

Infolge der Trübung der Repräsentation taucht der Mensch zugleich auf den Ebenen des *Positiven* und des *Fundamentalen* auf. Daraus folgt, dass der Mensch sich in einem Spiel der Doppelungen verfängt, sobald er versucht, sich selbst zu denken. Denn es entspricht dem doppelten Auftreten des Menschen, dass er auch sich selbst doppelt zu denken hat: einmal auf der Ebene des Positiven und einmal auf derjenigen des Fundamentalen.

Insofern der Mensch versucht, sich selbst als positives *Objekt* zu denken, tritt er gleichzeitig auf den zwei Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen in Erscheinung. Insofern aber der Mensch versucht, sich selbst als fundamentales und reines *Denken* zu denken, stößt diese Reflexion, erwartungsgemäß, ein Mal auf ein Cogito und ein anderes Mal auf ein Ungerührtes, das sich nicht im Cogito erschöpft. Die Trübung der Repräsentation führt über die empirisch-transzendentale Doppelung des Menschen zu einer Trübung des Cogito durch das Auftauchen der Dimension des Ungerührten: „Wenn der Mensch [...] jene paradoxe Gestalt sein muss, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen [...] liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der Mensch sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogito geben.“<sup>36</sup> Statt dessen ist er der Ort eines prinzipiellen „Verkennens, das sein Denken stets dem aussetzt, dass es durch sein eigenes Sein überbordet wird, und das ihm gleichzeitig gestattet, sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern.“<sup>37</sup>

Das positive und objektive Sein des Menschen, macht ihn also zu einem denkenden Wesen, das sich selbst entgeht. Es handelt sich erneut um ein Auseinandergleiten zwischen dem Denken und dem Sein des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das denkt, das aber das eigene Sein nicht erschöpfend zu denken vermag, da dieses eigene Sein in den Bereich der drei Empirizitäten (Leben, Arbeit, Sprache) eingelassen ist, die den Raum der Repräsentation überschreiten und somit undenkbar werden. Deshalb muss sich der Mensch verdoppeln, als das sich selbst gegenwärtige Denken (Cogito) einerseits und als das von diesem Cogito undenkbare Ungerührte andererseits. Darin liegt, dass „das ‚Ich denke‘ nicht zur Evidenz des ‚Ich bin‘ führt.“<sup>38</sup> Es handelt sich um ein neues „Verhältnis und eine schwierige Zusammengehörigkeit des Seins und des Denkens“<sup>39</sup> und insgesamt um eine „Form der Reflexion [...], die weit vom Kartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in der Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungerührte

---

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 OD: 391.

39 OD: 392.

wendet und sich nach ihm gliedert.“<sup>40</sup> Die Doppelung des Menschen zwischen dem Cogito und dem Ungedachten bedingt eine „vierfache Verlagerung“<sup>41</sup> von Kants transzentalphilosophischer Frage. Die kritische Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis verlagert sich in die Frage nach dem Sein, das sich gegenüber der Repräsentation verschoben hat und folglich einen Charakter der Undurchsichtigkeit und prinzipiellen Unerkennbarkeit erlangt hat. Die Frage nach der „Natur“ der Naturwissenschaft, die bei Kant als Gegensatz zur Freiheit des Menschen empfunden wird, transformiert sich in die Frage nach der spezifischen Natur des Menschen, so dass nunmehr so etwas wie eine Wissenschaft des Geistes oder eine Geisteswissenschaft im Gegensatz zu den Naturwissenschaften möglich wird. Die kritische Frage richtet sich drittens nicht mehr auf die Möglichkeit des Erkennens, sondern auf die geistesgeschichtlichen Bedingungen eines ‚ursprünglichen‘ Verkennens (das abwechselnd den Titel „Subjektvergessenheit“ bzw. „Seinsvergessenheit“ trägt). Dieses Verkennen hat ihren Grund in dem Ungedachten, das stets das Cogito begleitet, gleichsam als sein ‚Schatten‘. Schließlich bestimmt die zur „Verkenntniskritik“ gewordene Erkenntniskritik, nicht mehr, wie bei Kant, als Gegenpol zu den Naturwissenschaften die nicht begründete philosophische Theorie, sondern das ganze Gebiet „von nicht begründeten Erfahrungen, in denen der Mensch sich nicht wiedererkennt [...]“<sup>42</sup>

Zu den Konsequenzen der Doppelung des nachklassischen Cogito durch das Ungedachte gehört, dass Husserls Phänomenologie, trotz ihrer Selbststilisierung als Wegweiser aus der Krisis der Wissenschaften, ihre eigene Einheit verliert sich in eine „ungewollt empirisch(e)“<sup>43</sup> Beschreibung des Erlebten und eine Ontologie des Ungedachten auflöst. Das steht im krassen Kontrast zum – epistemisch unmöglichen – Anspruch der Phänomenologie, das kartesische Cogito mit dem transzentalen Motiv, das Kant aus der Humeschen Skepsis herausgelöst hat, zu verbinden und damit nachträglich den epistemischen Bruch am Ende des 18. Jahrhunderts zu kitten. Doch hat sich einerseits, wie bereits gesagt, das transzendentale Motiv transformiert, so dass es nicht mehr darum ging, die Natur wissenschaftlich zu denken, sondern den Menschen selbst. Andererseits hat sich das kartesische Cogito getrübt, so dass die kreisende Rückläufigkeit des Denkens auf sich selbst unterbrochen wird und das Denken des Denkens nicht mehr in apodiktischer Weise das Sein des Denkenden antrifft, sondern „das Denken sich selbst entgleiten und somit zu einer multiplen und fruchtbaren Fragestellung über das

---

40 *Ibid.*

41 OD: 390.

42 *Ibid.* Man könnte also behaupten, dass die konstitutive Undurchsichtigkeit erkenntnistheoretischer Reflexion, die in der Epoche des Menschen von der Doppelung zwischen dem Cogito und seinem Ungedachten herröhrt, nicht mehr transzendentalkritisch zu beseitigen ist. Stattdessen erzeugt diese Undurchsichtigkeit – im Zeichen der genannten vierfachen Verlagerung der transzentalphilosophischen Fragestellung – erkenntnistheoretische Strategien wie Phänomenologie (Husserl), Daseinsanalytik und Hermeneutik (Heidegger), Geisteswissenschaft (Dilthey) usw.

43 OD: 393.

Sein führen kann.“<sup>44</sup> Im Zuge dieser doppelten Transformation, erscheint die Phänomenologie keineswegs als das, was sie zu sein vorgibt: die Überbrückung des Grabens zwischen Kant und Descartes, die transzentalphilosophische Rettung des cartesischen Cogito und insgesamt die Freilegung des schlecht entfalteten transzentalen Motivs in Descartes subjektivistischer Wendung. In archäologischer Perspektive erscheint die Phänomenologie vielmehr als die Bündelung des Doppelbewusstseins eines transformierten Cogito (gedoppelt durch ein Ungedachtes) und einer transformierten Transzentalphilosophie und somit „als das sehr spürbare und angepasste Verzeichnen des großen Bruchs, der sich in der modernen *episteme* an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vollzogen hat.“<sup>45</sup> Im Licht der archäologischen Ausgrabungen der Seinsweisen der Zeichen erscheint die Phänomenologie als eine Wiederholung und Akzentuierung des Ereignisses der Trübung der Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Eine zweite Konsequenz der Doppelung des Menschen als das Cogito und das Ungedachte ist das Auftauchen der Kehrseite des Denkens im Horizont des Denkens, als so viele „dunkle Mechanismen, gestaltlose Determinationen, eine ganze Schattenlandschaft, die man direkt oder indirekt das Unbewusste genannt hat.“<sup>46</sup> Dieses Unbewusste, als der Doppelgänger und das *Andere* des Denkens, tritt vielfach in Erscheinung: im Gegensatz zwischen dem *An sich* und dem *Für sich* bei Hegel; dem *Unbewussten* bei Schopenhauer; dem entfremdeten Menschen bei Marx; dem Impliziten, Inaktuellen, Sedimentierten bei Husserl; und natürlich in dem Anspruch, „den Schleier des Unbewussten zu lüften, sich in seinem Schweigen zu absorbieren oder das Ohr auf sein unbegrenztes Gemurmel zu richten“<sup>47</sup> bei Freud.

Und so verwandelt sich das Selbstverständnis des Denkens in Folge der Trübung der Repräsentation. Der klassische Anspruch, im Raum der gedoppelten Repräsentation das Denken zu denken, transformiert sich in den nachklassischen Imperativ, das Ungedachte des Denkens zu denken. Insofern aber das Denken als das Denken des Ungedachten figuriert, ist es wesentlich *Handlung*: die Handlung, mit der es sich dem Ungedachten nähert oder sich davon entfernt und, im Allgemeinen, sich das Verhältnis zwischen ihm und dem Ungedachten verändert. In der Epoche des Menschen ist das Denken ein Akt der Veränderung der Beziehung zwischen sich selbst und seinem Ungedachten, womit es prinzipiell als etwas Ethisches erscheint: „Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst ‚herausgetreten‘, es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt es oder versöhnt es, nähert es an oder entfernt es, bricht es, dissoziiert es, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin, entweder

---

44 OD: 392.

45 *Ibid.*

46 OD: 393.

47 OD: 394.

zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt.“<sup>48</sup> Im Rahmen der Doppelung des Cogito durch das Ungedachte ist das moderne Denken die Bewegung, in der „das *Andere* des Menschen das *Gleiche* werden muss, das er ist.“<sup>49</sup>

### 37.4 Vierte Doppelung

Gemäß der anthropologistischen Denkdisposition verdoppelt sich also der Mensch, sobald versucht wird, das Wesen des Menschen nach der Maßgabe der *Identität* zu bestimmen. Insofern der Mensch sich selbst als ein empirisches und identisches *Objekt* zu denken versucht, tritt er als ein Empirisches und ein Transzendentales zugleich in Erscheinung. Insofern der Mensch sich selbst als ein identisches *Denken* zu denken versucht, tritt er als ein Cogito und ein Ungedachtes zugleich in Erscheinung. Die dritte Doppelung ergibt sich, wenn der Mensch versucht, sich selbst als ein identisches *geschichtliches Wesen* und als *Ursprung* seiner Geschichte zu denken: als die außergeschichtliche Essenz seiner eigenen Geschichte, die für die Ausbreitung seiner historischen Erscheinungsweisen maßgebend ist. Bei jedem Versuch also, sich selbst als die Identität eines Objekts, eines Denkens, eines Ursprungs zu denken, verdoppelt sich der Mensch, indem er gleichzeitig jenseits und diesseits der nicht mehr transparenten Repräsentation auftaucht.

Auf der Ebene des *Positiven* ist der Mensch ein Wesen, das aus den drei empirischen Elementen Leben, Arbeit, Sprache zusammengesetzt ist, was zur Folge hat, dass er eine zusammengesetzte Geschichte hat. Die Suche nach dem ursprünglichen Wesen des Menschen führt auf die drei unterschiedlichen Geschichtsstränge von Leben, Arbeit und Sprache, die alle wesentlich älter sind als der Mensch, so dass sich die Suche nach dem Ursprung in der Ferne einer vorgeschichtlichen Vergangenheit verliert. Statt zum Ursprungspunkt zu gelangen, endet sie in der Erfahrung eines immer mehr zurückweichenden Ursprungspunktes. Sie zeigt, dass die Dinge lange vor dem Menschen „begonnen haben und dass aus diesem selben Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte.“<sup>50</sup>

Der Mensch ist jedoch nicht nur ein positives Objekt, sondern, gemäß der aller ersten Doppelung, auch auf der Ebene des *Fundamentalen* anzutreffen. Deshalb führt die Suche nach dem Ursprung des Menschen unweigerlich auch auf diese Ebene, auf der der Mensch allen empirischen Gegenständen vorausgeht und als eine transzendentale Instanz erscheint, aus der die chronologischen Folgen hervorgehen. Auf dieser Ebene erscheint also der Mensch als ein „Wesen ohne

48 OD: 395-396.

49 OD: 396.

50 OD: 399-400.

Ursprung“<sup>51</sup> und als „derjenige, ,der keine Heimat und kein Datum hat‘ [...] (und) dessen Entstehen nie zugänglich ist, weil es nie ,statt‘gefunden hat.“<sup>52</sup>

In der Epoche des Menschen ist also die Suche nach dem Ursprung von einer zweifachen Unmöglichkeit behaftet. Einerseits wird „der Ursprung der Dinge stets zurückgedrängt [...], weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt.“<sup>53</sup> Andererseits aber ist der Mensch vor „all diesen Dingen, die in der Zeit entstehen und zweifellos darin vergehen [...]“ bereits da. So dass in ihm die Dinge (sogar jene, die ihn überragen) ihren Beginn finden [...]“<sup>54</sup> Doch selbst auf dieser Ebene, auf der er den Dingen voraus ist, findet sich der Mensch als ihr Anfangs- und Quellpunkt gerade von jenem Denken getrennt, das stets nach dem Ursprung sucht. Denn er ist, als *Objekt* dieses Denkens, gerade das, was „das Denken noch zu denken hat und stets von neuem zu denken hat“<sup>55</sup>. Selbst wenn der Mensch als Ursprung der Dinge und überhaupt der Zeit erscheint, bleibt er als Gegenstand das, was „dem Denken in einem stets näheren, unmittelbaren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheißen“<sup>56</sup> wird.

Einerseits also ist der Ursprung der Beginn jener Dinge, die den Menschen konstituieren und wesentlich älter sind als der Mensch. Andererseits jedoch meldet sich der Ursprung als das anfängliche Denken selbst, „von dem aus die Zeit im allgemeinen sich rekonstruieren, die Dauer verlaufen und die Dinge in dem Augenblick erscheinen können, der ihnen eigen ist.“<sup>57</sup> Dies geschieht, indem das Denken den zeitlichen Ursprung der Dinge überhaupt in Frage stellt, um selbst als Ursprung, auch der Zeit selbst, in Erscheinung zu treten: als jener „Riss ohne Chronologie und Geschichte ..., aus der die Zeit hervortritt.“<sup>58</sup> Das Denken hat den zeitlichen Ursprung zu denken und der zu denkende Ursprung findet sich im Denken aufgehoben. Doch vermag die Aufhebung nicht, den Niveau-Unterschied zwischen dem Denken selbst und dem zu denkenden Ursprung zu überwinden und Identität herzustellen. Als der dem Denken aufgegebene Gegenstand ist der Ursprung das, was dem Denken prinzipiell bevorsteht, ihm unablässig an- und zukünftig ist: als das Kommende, das nie kommt.<sup>59</sup> „Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, die Rückkehr

---

51 OD: 400.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 OD: 400-401.

57 OD: 400.

58 *Ibid.*

59 Diese paradoxe Bewegung des Herannahens eines Ereignisses ohne endgültige Ankunft hat Foucault in seiner Besprechung des Werks *La Veille* von Roger Laporte reflektiert. Siehe „Lauern auf den anbrechenden Tag“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 15: 357.

dessen, was stets bereits begonnen hat, die Nähe eines Lichts, das zu allen Zeiten geleuchtet hat.“<sup>60</sup>

Somit tritt der Ursprung dreifach in Erscheinung. Einmal als der empirische und stets zurückweichende chronologische Ursprung des Lebens, der Arbeit, der Sprache, die den Menschen als positives Objekt konstituieren. Einmal als das Denken selbst, das der transzendentalsubjektive Ursprung nicht nur der Dinge ist, sondern selbst ihrer Zeitlichkeit. Drittens erscheint der Ursprung als Gegenstand, der dem Denken prinzipiell bevorsteht, aber sich stets in der Zukunft verliert und ihm nie gegenwärtig werden kann: „So profiliert sich ein drittes Mal der Ursprung durch die Zeit, aber diesmal ist es das Zurückweichen in die Zukunft, das Gebot, das das Denken erhält und sich selbst macht, mit Spatzenschritten auf das zuzuschreiten, was es selbst ermöglicht hat, vor sich zu spähen auf die Linie, die stets zurückgesetzt wird, auf die Linie seines Horizonts, das Licht, von dem her es gekommen ist und von dem her es in reichem Maße kommt.“<sup>61</sup>

Im Verhältnis zum Menschen als *positives Objekt* ist also der Ursprung der dem Menschen vorgängige und stets zurückweichende Beginn der Dinge. Im Verhältnis zum Menschen als *fundamentales Denken* hingegen ist der Ursprung Gegenstand dieses Denkens und folglich das dem Denken Bevorstehende. Die Doppelung des Menschen als Zurückweichen und Wiederkehr des Ursprungs geht also hervor aus der Doppelung des Menschen als ein Fundamentales und Positives zugleich.

### **38. Von der Doppelung der Repräsentation zur Doppelung des Menschen**

Der Raum der Doppelung des Menschen in der Epoche des Menschen entspricht Punkt für Punkt dem Raum der Doppelung der Repräsentation und damit auch dem Raum des Diskurses im klassischen Zeitalter. Die grundlegende Transformation des klassischen Wissensraums – bei der das klassische Sprachviereck in ein anthropologistisches Viereck<sup>62</sup> übergeht – wird durch das Ereignis der Trübung der Repräsentation ausgelöst, das zum Objektwerden und zur Zerstreuung der Sprache und damit zum generellen Zusammenbruch des klassischen Diskurses führt. Das gleiche Ereignis führt aber auch zur Konstitution eines Wesens, das als erkanntes Objekt und als erkennende Instanz zwei unterschiedliche und gegenseitig unvereinbare Positionen in Bezug auf die Erkenntnis einnimmt. Die *Doppelung der Repräsentation*, die im klassischen Zeitalter als die Kraft des Menschen galt, sich selbst Repräsentationen zu geben, die ihrerseits im Diskurs sichtbar werden konnten, transformiert sich in die *Doppelung des Menschen*, als

---

60 OD: 401.

61 *Ibid.*

62 OD: 411.

die Figur, in der die Grundverfassung des anthropologistischen Wissens sichtbar wird. Folglich kann die Archäologie feststellen, dass die Doppelung des Menschen aus der Transformation des klassischen Diskurses – samt ihren vier Schwellen – hervorgeht, so dass die vier Doppelungen des Menschen auf die vier Schwellen des Diskurses bezogen sind: die Schwellen des Verbs, der Nomen, der Wurzeln und der Derivation. Das Sein des klassischen Diskurses und das Sein des anthropologistischen Menschen stehen in einer strengen Entsprechung zu einander, die sprachontologisch folgendermaßen motiviert ist.

Im klassischen Zeitalter konnte die Repräsentation erst im Raum ihrer Doppelung, d.h. im Medium des Zeichens, sich selbst sichtbar werden. Da die Sprache aus Zeichen bestand, war sie, sofern sie als Diskurs fungierte, ein besonderer Fall der gedoppelten Repräsentation, in der erstens das repräsentierte Sein und zweitens der repräsentierende Blick auf dieses Sein sichtbar wurden. Auf dem Weg dieser gemeinsamen Sichtbarkeit traten die Sprache und das Sein im Raum der Doppelung der Repräsentation – d.h. im Raum des klassischen Diskurses – miteinander in Verbindung. Nach Maßgabe der Allgemeinen Grammatik konnte diese Verbindung mittels des Verbs „sein“ stattfinden, das einerseits ein innersprachliches Element und andererseits die Bedingung der Existenz von Sprache bildete. Denn das Verb „sein“ war einerseits die der Sprache eingebaute Bewegung, „in der die Sprache über sich hinausgehen und das Sein affirmieren konnte“<sup>63</sup> und andererseits die Bewegung, die „das Sein der Sprache sicherte, weil sie [die Sprache] nur dort sich errichten und ihren Raum eröffnen konnte, wo es bereits, wenigstens in einer geheimen Form, das Verb ‚sein‘ gab.“<sup>64</sup> Somit sorgte das Verb ‚sein‘ dafür, dass sich die Sprache in dem gleichen Akt konstituierte, in dem sie über sich hinaus ging und das Sein bejahte. Diese komplexe und vom Verb ‚sein‘ geregelte Wechselseitigkeit zwischen der Sprache und dem Sein – die, archäologisch gesprochen, den Bedingungsboden des kartesischen Wahrheitskriteriums der Klarheit abgibt – war aber nur auf Grund der evidenten Transparenz der Repräsentation möglich. Die gedoppelte Repräsentation (Sprache) konnte sich über die einfache Repräsentation auf das Sein beziehen, aber nur unter der Voraussetzung der Transparenz der Repräsentation.

Sobald aber diese Transparenz verloren ging, war mit Notwendigkeit die Verbindung zwischen Sprache und Sein unterbrochen. Infolge der Trübung der Repräsentation und der darauffolgenden Überschreitung des Raums der Repräsentation durch das endliche Sein des Menschen transformiert sich die klassische Wechselseitigkeit zwischen Sprache und Sein in diejenige zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Positivitäten. Die Analytik der Endlichkeit erklärt, „wie das Sein des Menschen durch Positivitäten bestimmt wird, die ihm äußerlich sind und ihn mit der Mächtigkeit der Dinge verbinden, wie aber umgekehrt es das endliche Seine ist, das jeder Bestimmung die Möglichkeit gibt, in

---

63 OD: 404 (m).

64 *Ibid.*

ihrer positiven Wahrheit zu erscheinen.“<sup>65</sup> Die Doppelung des Menschen zwischen dem Fundamentalen und dem Positiven entspricht also im klassischen Zeitalter der Schwelle des Verbs „sein“, an der nicht das Sein des Menschen, sondern das Sein der Sprache zwischen der epistemischen Fundamentalität des Diskurses und der Jenseitigkeit des objektiven Seins hin und her schwankt.

Ebenfalls entspricht die Doppelung des Menschen zwischen dem Transzentalen und dem Empirischen der Schwelle der Artikulation des klassischen Diskurses. An dieser Schwelle wurden die Nomen als Elemente des Diskurses sowohl von einander, als auch von den Dingen, die von ihnen repräsentiert wurden, abgesetzt. Die Artikulation gestattete, die Dinge in ihrem Unterschied sichtbar zu machen und sie in einer Reihenordnung der differenten Identitäten darzustellen, und bildete den Hintergrund für das kartesische Wahrheitskriterium der Deutlichkeit. Nachdem aber die Repräsentation infolge ihrer Trübung auseinander gerissen war, standen nicht mehr die Ideen und die Objekte in der einfachen Repräsentation und auch nicht die Wörter und die Dinge in der doppelten Repräsentation einander gegenüber, sondern die empirischen Objekte und die transzentalen Bedingungen ihres Gegebenseins. In der Epoche des Menschen transformierte sich also die artikulatorische Entsprechung zwischen den Wörtern und Dingen in die Entsprechung zwischen dem Erfahrungsgehalt und der Erfahrungsbedingung, die in der Doppelung zwischen dem Empirischen und dem Transzentalen gegeben war.

Ebenfalls beobachtet die Archäologie die Entsprechung zwischen der Schwelle der ursprünglichen und wurzelhaften Bezeichnung und der Doppelung zwischen dem Cogito und dem Ungedachten. Im klassischen Zeitalter suchte man in jedem Element des Diskurses eine verborgene Bezeichnung. Diese Suche „ließ im ruhigsten Zentrum der Wörter, der Silben, ja sogar der Laute eine schlafende Repräsentation auftauchen, die gewissermaßen deren vergessene Seele bildete (und die man wieder ans Tageslicht bringen, sprechen lassen und erneut klingen lassen musste für eine größere Folgerichtigkeit des Denkens und eine wunderbarere Kraft der Poesie).“<sup>66</sup> Doch stehen in der Epoche des Menschen nicht die Elemente des Diskurses und die von ihnen repräsentierten Dinge einander gegenüber, sondern einerseits das endliche Bewusstsein des Menschen diesseits der Repräsentation und andererseits das empirische Sein, darunter sein eigenes empirisches Sein, das sich diesem endlichen Denken entzieht und folglich als das Undenkbare und als das prinzipiell Ungedachte erscheinen muss. Das Sein des Menschen meldet sich doppelt: als ein Cogito und als das undenkbare-ungedachte empirische Sein, in dessen Tiefe das Cogito vermutet wird, das dem Ungedachten gegenübersteht, wie im klassischen Zeitalter die wurzelhafte Bezeichnung dem ursprünglichen Sein. Deshalb „ist für das moderne Denken die untätige Mächtigkeit des *Ungedachten* stets auf eine bestimmte Weise durch ein

65 *Ibid.*: 405.

66 *Ibid.*

Cogito bewohnt, und man muss jenes in dem, was nicht gedacht wird, schlummernde Denken erneut beleben und in die Souveränität des ‚Ich denke‘ spannen.“<sup>67</sup> An die Stelle der Schwelle des klassischen Diskurses, an der die ursprünglichen Bezeichnungen gesucht wurden, tritt die Doppelung zwischen dem Cogito und dem Ungedachten.

Schließlich tritt anstelle der klassischen Derivation die anthropologistische Suche nach dem Ursprung, der ein doppelter Ursprung ist, da er zugleich ein zurückweichender und ein bevorstehender Ursprung ist. Während im klassischen Zeitalter die Sprache im Raum der Repräsentation und gemäß den rhetorischen Figuren von ihren eigenen ursprünglichen Bezeichnungen abgeglitten ist, ist in der Epoche des Menschen der Ursprung durch die prinzipiell undenkbare und ungedachte empirische Positivität des Seins verschleiert, mit der der Raum der Repräsentation überschritten wird. Folglich muss der Ursprung, als das wesentliche und unentfremdete Sein des Menschen, „stets in einer Entfernung und in einem Abstand, die es konstituieren, zu dem aktuellen Sein des Menschen gehalten“<sup>68</sup> werden.

Infolge der Trübung der Repräsentation und des Zusammenbruchs des klassischen Diskurses gegen Ende des 18. Jahrhunderts transformieren sich also die vier Schwellen, an denen die Sprache und das Sein im klassischen Zeitalter mit einander austauschten, in Schwellen, an denen, das Sein des Menschen und seine Gegenständlichkeit mit einander kommunizieren und sich der Mensch – zur Sicherung der neuen epistemischen Ökonomie des anthropologistischen Wissens – verdoppelt. Damit aber geht die Analyse des Diskurses in eine Analytik der Endlichkeit über.

---

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

### 39. Schluss. Die postklassische Gabelung: Sprache oder Mensch?

Ende des 18. Jahrhunderts verlor der Diskurs die ordnungsstiftende Rolle, die er im klassischen Denken gespielt hatte [...] in der Lücke, die der Diskurs hinterlassen hatte, konstituierte sich der Mensch.

Foucault<sup>1</sup>

Der Mensch hat sich konstituiert, als die Sprache zur Verstreung bestimmt war. Wird er nicht verstreut, wenn sich die Sprache wieder sammelt?

Foucault<sup>2</sup>

Seither [seit Mallarmé] können wir sagen, die Literatur sei der Ort, an dem der Mensch fortwährend zugunsten der Sprache verschwindet. Wo ‚es spricht‘, kann der Mensch nicht sein.“

Foucault<sup>3</sup>

Eine genauere Prüfung jener Transformation der klassischen Wissenswelt, die mit der Trübung der Repräsentation einsetzte und mit der Zerstreuung der Sprache und dem gleichzeitigen Auftauchen des Menschen endete, offenbart – durch den Epochensprung hindurch – eine seltsame *Quasi-Kontinuität* der Figur der Doppelung. Denn auch nach dem Abschluss des klassischen Zeitalters, in der Epoche des Menschen, kommt das Wissen nicht ohne die Doppelung aus. Nur: Die Doppelung der Repräsentation hat ihre klassische ‚Einheit‘ verloren und erscheint, im Zuge der Trübung der Repräsentation und der Spaltung des Diskurses, als eine zweifache Doppelung: (a) die Doppelung des Menschen und (b) die Doppelung der Sprache der Literatur. Mit der Spaltung des klassischen Diskurses spaltet sich zwangsläufig auch die Doppelung der Repräsentation, um in zwei gegenseitig unvereinbare Spaltprodukte auseinander zu fallen.

Wir versuchen jetzt die archäologischen Konsequenzen des Epochensprungs an der Schwelle zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert in einem einzigen

---

1 „Michel Foucault, ‚Die Ordnung der Dinge‘ [Gespräch mit R. Bellour]“, Michel Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 34: 648 f.

2 OD: 461/MC: 397 (m). Da diese Stelle für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit entscheidend ist, geben wir sie im Original wieder: „L’homme s’étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?“ [ibid.]

3 „Ist der Mensch tot? [Gespräch mit C. Bonnefoy]“, Michel Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 39: 702.

Transformationsbild<sup>4</sup> zusammenzufassen, um damit die Seinsweise der Sprache sowie die Beziehung zwischen Sprache und Erkenntnis in der Epoche des Menschen deutlich zu machen.

## 1.

Das klassische Wissen beruhte auf einer doppelten Sichtbarkeit – der Sichtbarkeit des Seins im Medium der Repräsentation und der Sichtbarkeit der Repräsentation selbst im Medium ihrer Doppelung –, die, wie bereits festgestellt wurde, in der Form des kartesischen Doppelkriteriums der *Klarheit* und *Deutlichkeit* beansprucht wurde.<sup>5</sup> Im engeren Rahmen der Wissenschaft implizierte das: Während das Sein in der Repräsentation sichtbar wurde, zeigte sich die Repräsentation selbst im *Diskurs*. Wir haben gesehen, in welchem Maße dieses durch und durch schlüssige System der doppelten Sichtbarkeit auf die evidente Transparenz der Repräsentation angewiesen war und wie seine Ökonomie ins Taumeln geriet, sobald diese Evidenz gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frage gestellt wurde.

Eine erste Konsequenz aus der Trübung der Repräsentation war, dass die Sprache zu einem historisch wandelbaren Objekt einer neuartigen Philologie gerinnen musste, der die vier theoretischen Segmente der Allgemeinen Grammatik eingeschrieben waren. Die Theorie des Verbs war in die interne Analyse der Sprache übergegangen; die Theorie der Artikulation in die Untersuchung der inneren Variationen des Lautmaterials der Sprache; die Theorie der Designation in die Idee des sprachinternen und lautmateriellen Stamms; und die Theorie der Derivation in das Konzept einer rein grammatischen Verwandtschaft der Sprachen unter einander. Doch stellte sich diese zum Objekt gewordene Sprache der Erkenntnis in den Weg, womit sich die Seinsweise der Sprache zerstreuen musste, um die Möglichkeit von Erkenntnis von neuem zu gewährleisten.

Eine zweite Konsequenz aus der Trübung der Repräsentation war, dass der Mensch zu einem positiven Objekt geronnen ist, das lebt, spricht und arbeitet. In der klassischen Epoche dagegen konnte es den Menschen als Objekt nicht geben. Vielmehr wurde der Mensch mit der Doppelung der Repräsentation in eine enge Verbindung gebracht, so dass er als ein ‚denkendes‘ Wesen erscheinen musste, das mit der Kraft ausgestattet war, sich Repräsentationen zu geben, dem folglich die Kraft der Zeichen als die Kraft der Doppelung der Repräsentation wesentlich zukam und damit auch, im Unterschied beispielsweise zu anderen Tieren, die Befähigung zum Diskurs.<sup>6</sup> Die ganze menschliche Natur war „in jenem schmalen

---

4 Siehe Diagramme 10 und 11 weiter unten.

5 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 15.1 dieser Arbeit.

6 Vgl. dazu Descartes' Bemühung, den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu untermauern, indem er die Befähigung zum Diskurs als wesentliches Argument vorführt: „[...] denn es ist ganz auffällig, daß es keinen so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, nicht einmal einen Verrückten ausgenommen, der nicht fähig wäre, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede

Überborden der Repräsentation ansiedelt, das ihr gestattet, sich zu repräsentieren [...] gerade genug außerhalb der Repräsentation, damit sie sich erneut präsentiert, in dem weißen Raum, der die Präsenz der Repräsentation und das „Re-“ ihrer Wiederholung trennt<sup>7</sup>. Die Natur des Menschen lag nicht in einem empirisch-transzendentalen Außen der Repräsentation, so wie die epistemische Evidenz in der Epoche des Menschen es verlangt, sondern „in jenem schmalen Überborden der Repräsentation“, d.h.: gerade nur so weit ‚außerhalb‘ der Repräsentation wie erforderlich, um die Doppelung samt der Distanz zwischen den Doppeln der Repräsentation zu gewährleisten. Die menschliche Natur manifestierte sich im klassischen Zeitalter geradezu im Sichdoppeln der Repräsentation und im Auftauchen des Raums des Ordnungswissens, der daraus resultierte.

Erst die Unterbrechung des Selbstverhältnisses der Repräsentation durch ihre Trübung löste die Spaltung des klassischen Diskurses aus und ergab die getrennten Wege der Sprache und des Menschen im anthropologistischen Zeitalter. Die Sprache wurde zu einem Objekt und musste sich folglich *zerstreuen*. Der Mensch wurde auch zu einem Objekt, musste sich infolgedessen aber nicht zerstreuen, sondern *verdoppeln*. Insgesamt fand zu Beginn der Epoche des Menschen ein gegenläufiger Vorgang statt: *Während sich die Sprache zerstreute, verdoppelte sich der Mensch*.

Vor dem Hintergrund dieses gegenläufigen Vorgangs muss deshalb die Archäologie nach der Möglichkeit eines Wissenstyps fragen, das auf einheitliche Weise funktioniert, auch wenn die Sprache und der Mensch nebeneinander existieren: „Ist es unsere künftige Aufgabe, zu einer Denkweise vorzuwagen, die bisher in unserer Kultur unbekannt ist und die gestatten würde, gleichzeitig (ohne Diskontinuität oder Widerspruch) das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zu reflektieren?“<sup>8</sup> Auf diese von der Archäologie aufgeworfene Frage reagiert Foucault mit der Vermutung, „dass das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt.“<sup>9</sup> Diese Vermutung stellt die Archäologie mit dem Einsatz ihres eigenen Diskurses auf die Probe. Denn gerade der Einsatz des archäologischen Diskurses, genauer, die Seinsweise der Sprache, die darin zum Tragen kommt, scheint das Prinzip eines denkenden und sprechenden Subjekts auszuschließen, was auch tatsächlich und ohne Unterlass in *Archäologie des Wissens* beteuert wird. Die entscheidende archäologische Frage, die vermutete Antwort und die vom archäologischen Diskurs selbst *inkarnierte* Unmöglichkeit der Koexistenz von Sprache und Mensch laufen insgesamt auf die grundlegende und irreduzible Inkompatibilität beider hinaus.

[discours] aufzubauen, mit der er seine Gedanken verständlich macht; und daß es im Gegenteil kein anderes Tier gibt, so vollkommen und glücklich veranlagt es sein mag, das ähnliches leistet“. [Descartes (1990): 93/95.]

7 OD:106/MC: 85 (m).

8 OD: 408.

9 *Ibid.*

Die Spaltung des klassischen Diskurses am Ende des klassischen Zeitalters lässt also in der Epoche des Menschen sowie darüber hinaus die epistemisch grundlegende Alternative klaffen: Sprache oder Mensch? Soll künftig das Wissen von einer Sprache eingefasst werden, die dessen Fundament und Raum in einem abgibt? Das ergäbe erneut einen Diskurs, der, wie ehemals der klassische Diskurs, als der allgemeine und einheitliche Wissensraum funktioniert, allerdings um den Preis der Fiktionalisierung der Inhalte des Wissens, die allesamt als Effekte einer allgemeinen „Demiurgie des Wissens“<sup>10</sup> erscheinen. Es gibt gute Gründe zu der Vermutung, dass gerade der Diskurs der Archäologie diesen Wissenstyp produziert, weshalb Foucault in späteren Rückblicken seine Arbeiten mehrfach als Fiktionen bestimmt hat<sup>11</sup> – doch mehr davon später. Oder soll künf-

- 
- 10 Auch der Mensch erschien gemäß dieser Wissenskonzeption als Produkt der fiktionalen Energie des Diskurses: als „eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat.“ [OD: 373.]
  - 11 In einer seiner frühen öffentlichen Stellungnahmen (1967) zu *Ordnung der Dinge* hat Foucault selbst dieses Buch ausdrücklich als Fiktion gekennzeichnet: „Mein Buch ist eine einfache, reine Fiktion: ein Roman, aber nicht ich habe ihn erfunden, sondern das Verhältnis zwischen unserer Zeit samt ihrer epistemologischen Konfiguration und dieser ganzen Masse von Äußerungen.“ [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben [Gespräch mit R. Bellour]“, Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 758.] Zehn Jahre später (1977) bekennt er sich im Gespräch mit Lucette Finas zur Fiktionalität seiner Werke: „Was das Problem der Fiktion anbetrifft, das ist für mich ein sehr wichtiges Problem; ich bin mir dessen voll bewusst, dass ich niemals etwas anderes geschrieben habe als fictions. Ich will nicht sagen, dass das außerhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen und so zu erreichen, dass der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, ‚fabriziert‘, was noch nicht existiert, also ‚fingiert‘. Man ‚fingiert‘ Geschichte von einer politischen Realität aus, die sie wahr macht, man fingiert eine Politik, die noch nicht existiert, von einer historischen Wahrheit aus.“ [„Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps“, Foucault (1977), DE III, Nr. 197: 236.] In seinem Gespräch mit Ducio Trombadori (1980) geht Foucault auf die schwierige und für seinen Diskurs zentrale Problematik der Wahrheit ein. Zwar bediene er sich bei seiner historiographischen Arbeit durchaus klassischer Methoden: „Verweise auf Texte, Quellen, Autoritäten und die Herstellung von Bezügen zwischen Ideen und Tatsachen“ [„Gespräch mit Ducio Trombadori“, Foucault (1980), *Schriften IV*, Nr. 281: 55.] Dennoch „sagen die Leute, die mich lesen, und besonders diejenigen, die von meiner Arbeit etwas halten, oft lächelnd: ‚Im Grunde weißt du genau, dass alles, was du sagst, nur Fiktion ist.‘ Ich antworte stets: ‚Natürlich; dass es etwas anderes wäre, davon kann gar keine Rede sein.‘“ [Ibid.] Das oben zitierte Programm, „die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten bringen“, bezieht sich wesentlich auf die Wahrheitstheorie des jungen Nietzsche [„Ueber Wahrheit und Lüge in außermoralischem Sinne“ in Nietzsche (1873)], und akzentuiert deren implizit politische Dimension. [Siehe Kapitel 13, Abschnitt 46 der vorliegenden Arbeit.] Die Wahrheit ist der Erstarrungszustand der Metapher, deren fiktionale Tätigkeit so etwas wie einen Grundzustand der Sprache ausmacht. [Ibid.: 881.] Während also die naturwüchsige Dynamik der Metaphern durch den Einsatz einer bestimmten Politik zur Wahrheit beruhigt und gebändigt wird, vermag eine ‚archäologische Genealogie‘ diesen Pro-

tig umgekehrt der Mensch als begrenztes Wesen das Wissen eingrenzen, sowohl auf dessen Subjekt- als auch dessen Objektseite? Damit gäbe es ein Wissen, dessen Fundament zugleich als dessen Objekt erscheinen müsste und das sich folglich, auf der Suche nach seiner eigenen Einheit, in eine endlose Dialektik des Fundamentalen und des Positiven verstricken müsste. Dass gerade dieser Wissenstyp im Rahmen der Humanwissenschaften zum Einsatz kommt, wird in *Ordnung der Dinge* von einer „Archäologie der Humanwissenschaften“ aufgedeckt.

Diese grundlegende Inkompatibilität zwischen Sprache und Mensch, die, in Foucaults eigenen Worten, „die wichtigste philosophische Wahl unserer Epoche“<sup>12</sup> begründet, bringt zum Ausdruck, „dass das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt. Es kann sein, dass darin eine unauslöschliche Kluft (in der genau wir existieren und sprechen) besteht, so dass man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt würde, und jede Auffassung der Sprache oder der Bedeutung, die das Sein des Menschen erreichen, offenbaren und befreien will, zu den Hirngespinsten zählen müsste.“<sup>13</sup>

## 2.

Eines der vier Streumomente der zerstreuten Sprache war die Literatur, in der sich das Sprechen nach dem Modell der Aussage „ich spreche“ verdoppelte, die im Wesentlichen nichts anderes sagt als die bloße Tatsache, dass mit ihr Sprechen stattfindet. Mit der Trübung der Repräsentation spaltet sich also die klassische Doppelung der Repräsentation einerseits in die Subjekt-Objekt-Doppelung des Menschen und andererseits in die Doppelung der literarischen Selbstaussage.<sup>14</sup> Das anthropologistische Wissen ist fortan auseinander gerissen zwischen dem *Wissen des Menschen* und dem *Wissen der Sprache*.

Das *Wissen des Menschen* ist das Wissen der tendenziellen *nicht sprechenden* Wissenschaft, die ihre Objekte auf eine von der Sprache möglichst nicht gehinderte Weise *repräsentiert*. Zu den Objekten dieses Wissens gehört auch die Sprache: entweder direkt als Objekt der neuartigen anthropologistischen Erkenntnis (*vergleichende Philologie*) oder als Objekt im Sinne einer Zielscheibe bestimmter reduktiver Operationen dieses anthropologistischen Wissens (*Formalisierung*, *Interpretation*). Im ‚Sprechen‘ des Menschen ‚spricht‘ die Wissenschaft in der Weise der *Philologie*, der *Formalisierung* oder der *Interpretation* von Sprache im Element eines kompensatorischen Quasidiskurses der Repräsentation.<sup>15</sup> Doch

zess insofern umzukehren, als sie die Fiktion in der Wahrheit erneut zum Arbeiten bringt und somit den Weg zu einem neuen Regime der Wahrheit bahnt. Diese Problematik wird im Kapitel 13 dieser Arbeit genauer besprochen.

12 OD: 408.

13 *Ibid.*

14 Siehe Diagramm 10 (weiter unten).

15 Siehe Kapitel 10 dieser Arbeit.

kann dieser wissenschaftliche Quasidiskurs nur auf Kosten der ontologischen Einheit der Sprache bestehen. Soll also der Mensch und mit ihm die Wissenschaft auf ihre eigentlich sprachlose Weise ‚sprechen‘, so muss sich die Sprache zerstreuen und gleichzeitig als *Objekt*, *Form*, *Ausdruck* und *Handlung* erscheinen.

An einem Extrem des Spektrums ihrer Zerstreuung ist die Sprache reine Handlung: dort, wo die Sprache in ihrem wurzelhaften Auftauchen überhaupt erst sichtbar wird. Sie ist dort die reine Handlung der Selbstaussage, in der die Sprache selbst spricht, *sich selbst* spricht und sich zum Gegendiskurs einer Literatur organisiert, die „immer spricht und immer schweigt.“<sup>16</sup> Das bedeutet, dass das *Wissen der Sprache*, im Gegensatz zu demjenigen des Menschen, das Wissen der *nicht repräsentierenden* und deshalb im klassischen Sinne *nicht denkenden* Sprache der Literatur ist. Damit zeigt sich, dass das anthropologistische Wissen zwischen den unvereinbaren Polen eines *nicht sprechenden Denkens* (Wissenschaft, Repräsentation) und eines *nicht denkenden Sprechens* (Literatur, Fiktion) gespalten ist.<sup>17</sup>

### 3.

Diese Spaltung beruht auf einer grundlegenden Dissoziation, die den Epochenbruch zwischen dem klassischen Zeitalter und der Epoche des Menschen geradezu konstituiert. In dieser entscheidenden und von der Archäologie ‚freigelegten‘ Dissoziation finden sich zwei Momente auseinander getrennt, die in der klassischen Epoche wesentlich zusammengehörten: die vier diskursiven Funktionen (Affirmation/Attribution, Artikulation, Designation, Derivation) einerseits und die Doppelung der Repräsentation andererseits, in der diese Epoche das Wesen des Zeichens erkannte. Zwischen diesen zwei Momenten herrschte ein deduktives Band: Die vier Funktionen des klassischen Diskurses und die ihnen zugehörigen theoretischen Segmente waren nichts anderes als eine deduktive Entfaltung der Grundbeziehung der Doppelung der Repräsentation. Diese Herleitung wurde von der Allgemeinen Grammatik unternommen, die den Diskurs vom Wesen des Zeichens und damit von der Grundfigur der Repräsentation her deduzierte; und die sich genau in diesem deduktiven Akt als eine *allgemeine* und *räsonnierende* Grammatik (*Grammaire générale et raisonnée*) erwies.<sup>18</sup>

Doch, infolge der Trübung der Repräsentation löste sich dieses deduktive Band an der Schwelle zur Epoche des Menschen. Einerseits transformierten sich die vier theoretischen Segmente des klassischen Diskurses – der eine Pol des genannten deduktiven Bandes – in die vier Dimensionen der neuartigen vergleichenden Philologie. Andererseits transformierte sich die Doppelung der Repräsentation

---

16 OD: 370.

17 Siehe Diagramm 11.

18 Dieser Zusammenhang wurde im Kap. 5 dieser Arbeit entwickelt.

sentation – der andere Pol des genannten deduktiven Bandes – in die Doppelung des literarischen Sprechens. Vor diesem sprachontologischen Hintergrund ist daher Foucaults Kennzeichnung der Literatur als *Kritik* und *Wiederholung* der neuen Philologie<sup>19</sup> nachvollziehbar. In der Lockerung und gänzlichen Auflösung des deduktiven Bandes zwischen der Doppelung der Repräsentation und den vier grammatischen Funktionen des Diskurses liegt gewissermaßen das sprachontologische ‚Wesen‘ des Epochensbruchs, das sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts als der allgemeine Zusammenbruch des klassischen Diskurses manifestiert. Im Zuge dieses Zusammenbruchs geschieht die Zerstreuung der Sprache zwischen Wissenschaft (als das Objekt von *Philologie, Formalisierung, Interpretation*) und Literatur (als das einsame und gedoppelte Sein der Sprache). Es gibt auf der einen Seite die Sprache der Wissenschaften und andererseits das gedoppelte Sprechen der Literatur. Gleichzeitig gehen in den vier Doppelungsfiguren des Menschen die beiden Seiten des genannten deduktiven Bandes erneut eine gewisse Verbindung ein, die jedoch in der Weise einer fortgesetzten Doppelung zwischen den Ebenen des Fundamentalen und des Positiven hältlos und problematisch bleibt.<sup>20</sup>

Allerdings meldet sich die Dissoziation des deduktiven Bandes zwischen dem Wesen des Zeichens und den Funktionen des Diskurses, das den klassischen Diskurs fast zwei Jahrhunderte lang zusammengehalten hatte, nicht nur in der ‚Tiefe‘ des anthropologistischen Wissens als das Wesen des Epochensbruchs, aus dem dieses Wissen hervorgegangen ist. Sie meldet sich auch an der ‚Oberfläche‘ des anthropologistischen Wissens als die bereits erwähnte Dissoziation zwischen *Denken* und *Sprechen*. In der klassischen Epoche gehörte beides mit epistemischer Notwendigkeit zusammen, da sie in dieser Epoche im gemeinsamen Element der Repräsentation übereinkamen, insofern sowohl das Denken, als auch das Sprechen als *Repräsentation* galten. Infolge der Trübung der Repräsentation nun erscheint am einen Pol dieser Dissoziation das *Denken* im Raum der Doppelung des Menschen, das in einer wesentlich *sprachlosen* Weise zugleich die transzendentale Bedingung und das bedingte Objekt der Erkenntnis abgibt. Am anderen Pol der genannten Dissoziation taucht das *Sprechen* der literarischen Moderne auf, das sich gänzlich von der Verpflichtung der Repräsentation, das heißt, vom *Denken* im klassischen Verständnis, befreit und sich nur noch auf sich selbst bezieht, jedoch nicht in der Weise eines Zeichens, das sich selbst bezeichnet und somit zugleich Bezeichnendes und Bezeichnetes sein kann, sondern einer Sprache, die nichts anders tut, als ihre eigene Seinsweise hervorleuchten zu lassen.<sup>21</sup>

19 „Die Literatur ist die Infragestellung der Philologie (deren Zwillingsgestalt sie gleichwohl ist): sie führt die Sprache der Grammatik auf die nackte Kraft zu sprechen zurück, und da trifft sie das wilde und beherrschende Sein der Wörter.“ [OD: 365.]

20 Dies wurde im Kap. 11 dieser Arbeit ausgeführt.

21 Vgl. Arne Klawitters Unterscheidung zwischen Bezeichnung und Indikation in Klawitter (2004).

Das tut sie in Entsprechung zu einem neuartigen und nur im Rahmen einer postklassischen – d.h. diskurslosen – Wissensweise möglichen Verständnis des literarischen *Werks*, das – in den Worten Maurice Blanchots – lediglich sagt, „dass es ist – und nichts weiter. Außerhalb dessen ist es nichts. Wer es mehr ausdrücken möchte, findet nichts, findet, dass es nichts ausdrückt. Derjenige, der in Abhängigkeit vom Werke lebt, sei es, um es zu schreiben, sei es, um es zu lesen, gehört der Einsamkeit dessen an, was nichts ausdrückt als das Wort ‚sein‘: Wort, welches die Sprache birgt, indem sie es verbirgt, oder erscheinen lässt, indem sie in die schweigende Leere des Werkes verschwindet.“<sup>22</sup> Die Spaltung der klassischen Einheit von Sprechen und Denken führt also einerseits zum wesentlich *sprachlosen Denken* des Menschen und andererseits zum wesentlich *nicht denkenden Sprechen* der Literatur.

Was aber an der Seinsweise der Literatur und der Seinsweise des Menschen ‚gemeinsam‘ ist, ist, dass sie sich beider außerhalb der Repräsentation befinden. Die Literatur ist nicht die Repräsentation eines im Voraus bestehenden Seins, sondern das Auftauchen des eigenen Seins der Sprache und die gleichzeitige und sprechende Indikation dieses ihres auftauchenden Seins im Augenblick des Auftauchens. Die Literatur ist gewissermaßen zugleich Form und Inhalt des literarischen Sprechens. Ihre Doppelung steht noch vor und außerhalb der Unterscheidung in Form und Inhalt, in Signifikant und Signifikat, in Repräsentierendes und Repräsentiertes. Aber auch der Mensch steht außerhalb der Repräsentation. Denn er ist ein Wesen, das zugleich Bedingung und Objekt der Erkenntnis ist und seinen Ort in einem transzendentalen Diesseits und einem empirischen Jenseits der Repräsentation findet.

Der Unterschied zwischen beiden ist aber, dass die Literatur sowohl von ihrer Seinsweise her, als auch von ihrem Wissen her, den Raum der Repräsentation überschreitet. Dagegen steht der Mensch im Konflikt mit sich selbst. Einerseits ist er von seiner *Seinsweise* her ein empirisch-transzendentales Doppel, das auf einem doppelten Boden außerhalb der Repräsentation beruht: auf dem Seinsgrund der Empirizitäten und auf dem Möglichkeitsgrund des Transzendentalen. Andererseits entfaltet sich das *Wissen* des Menschen innerhalb des Raums der Repräsentation: er erkennt nur, indem er repräsentiert. Seitdem aber die Repräsentation sich getrübt hat und ihr reflexives Selbstverhältnis in der klassischen Doppelung unterbrochen ist, bleibt die Repräsentation, die in der anthropologistischen Erkenntnis zum Einsatz kommt, ohne Stütze in sich selbst. Die Erkenntnis des Menschen entfaltet sich also weiterhin als eine Repräsentation, die jedoch nur unter empirisch-apriorischen Bedingungen außerhalb ihrer selbst stattfinden kann. Es handelt sich um eine *bestimmte* oder *endliche* Repräsentation. Der Mensch ist folglich zwischen seiner *Seinsweise* außerhalb der Repräsentation und seinem *Wissen*, das sich in der Repräsentation entfaltet, gespalten.

---

22 Blanchot (1959): 13.

In ihrer jeweiligen Seinsweise ‚teilen‘ sich der Mensch und die Literatur gewissermaßen den Raum der Exteriorität bzw. des Außen aller Repräsentation. In ihrer Wissensweise jedoch besetzen sie entgegengesetzte Positionen im Wahrheitsspiel der anthropologistischen Moderne.<sup>23</sup> Ihr gegensätzlicher Bezug zur Repräsentation macht die Sprache und den Menschen gegenseitig inkompatibel, was die Archäologie zu der generellen Behauptung veranlasst, „dass niemals in der abendländischen Kultur das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren und sich nacheinander haben gliedern können. Ihre Inkompatibilität ist einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen.“<sup>24</sup>

#### 4.

Aus dem Zusammenbruch des klassischen Diskurses und den genannten Dissoziationen, die sich in ihrer Folge meldeten, ergeben sich also zwei distinkte Typen von Inkompatibilität: in der ‚Tiefe‘ des anthropologistischen Wissens die Inkompatibilität zwischen der Sprache der Philologie und der Sprache der Literatur, woraus etwa die sprachontologische Inkommensurabilität von Literaturwissenschaft und ihrem Gegenstand, der Literatur, zu erklären wäre; und an der ‚Oberfläche‘ des anthropologistischen Wissens die Inkompatibilität zwischen dem Wissen des Menschen und dem Wissen der Literatur. Insgesamt laufen diese Inkompatibilitäten auf die Unvereinbarkeit zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Sprache in der Epoche des Menschen hinaus.

Dabei stellt die Archäologie für das anthropologistische Wissen fest, dass im Rahmen seines Wissenschaftsverständnisses die Entscheidung *für den Menschen* und *gegen die Sprache* gefallen ist. Damit haben wir auf der einen Seite eine Wissenschaft, die sich zwar formaler Systeme bedient und stets mit Bildern, Modellen, operationalen Fiktionen arbeitet<sup>25</sup>, die jedoch ihre Sprachlichkeit auf dem

23 Diese Gegenübersetzung des Menschen und der Literatur artikuliert Foucault in seinem kleinen Artikel über Blanchot „Das Denken des Außen“ anhand der zwei Figuren (1) „ich lüge“ – die fortwährend sich selbst widersprechen muss und folglich auf wesentliche und irreduzible Weise gespalten ist – und (2) „ich spreche“, die in der fortgesetzten Selbstbestätigung besteht und folglich immer und in jedem Augenblick wahr sein muss, in dem gesprochen wird. [„Das Denken des Außen“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 38: 670-671] Das „ich lüge“ ist die dem Wissen des Menschen zugrundeliegende Denkfigur. Das „ich spreche“ ist die dem literarischen Sprechen zugrundeliegende Sprechfigur, aus der erst die Literatur als ein Sprechen hervorgeht, in dem das Außen manifest wird.

24 OD: 408.

25 Zu den folgenreichsten fiktionalen Techniken der Naturwissenschaften gehört das Gedankenexperiment, das nach Annette Wunschel und Thomas Macho erst im 18. Jahrhundert aufgetreten ist [Macho u. Wunschel (2004): 11] und das sich dadurch auszeichnet, dass darin auf eigentümliche Weise Wissenschaft und Literatur übereinkommen: „Im Gedankenexperiment werden Literatur und Wissenschaft geradezu gezwungen, sich zu verbinden; nicht umsonst wurden so viele Science-Fiction-Romane aus einem einzigen Gedankenexperiment entwickelt. Gedankenexperimen-

Niveau des Instrumentellen festhält. Auf der anderen Seite haben wir die überbordende Sprache der Literatur, die jede Sprechweise moderner Diskurse in sich aufzunehmen vermag, die also erzählend, argumentierend, berichtend, überredend usw. aufzutreten vermag, aber niemals die Seriosität der wissenschaftlichen Wahrheitspraktiken erlangen kann. Der Literatur ist das Feld außerhalb der wissenschaftlichen und seriösen diskursiven Praktiken zugeteilt worden. Der Preis dafür ist der Verlust der Einheit des Wissens in der Epoche des Menschen.<sup>26</sup> Auf der einen Seite gibt es das (anthropologistisch verfasste) Wissen der Wissenschaft im Element einer zerstreuten Sprache und im Modus der transzendentalen Bedingtheit eines objektiven Wissens. Auf der anderen Seite gibt es das fiktionale Wissen der Literatur, das sich im Raum der Doppelung der Sprache und im Modus des Spiels und der Unterhaltung entfaltet.

Aus diesen Feststellungen geht die für den weiteren Gang dieser Arbeit entscheidende Frage hervor. Was geschieht mit dem anthropologistischen Wissen, wenn sich die Sprache erneut sammelt? Was geschieht mit dem Subjekt der modernen Subjektpflosophien, wenn die disparaten Momente der zerstreuten Sprache – Sprache als *Objekt, Form* und *Ausdruck* – im Raum der literarischen Doppelung der Sprache zusammenkommen und damit eine erneute Sammlung der Sprache stattfindet? Was geschieht mit dem Menschen der Humanwissenschaften, wenn die formalisierende und interpretierende Sprache der Wissenschaft im Raum des gedoppelten Sprechens der Literatur auftaucht und sich dort fiktionalisiert?<sup>27</sup>

---

te sind also notwendig literarisch (auch in der Philosophie, die sich neuerdings gern und häufig dieser Technik bedient); ebenso notwendig sind sie wissenschaftlich, gebunden an tatsächliche Theorien und Experimente.“ [Ibid.] Im Kontext unserer Fragestellung wäre zu vermuten, dass das archäologische Ereignis der erneuten *Sammlung der Sprache* [siehe Kapitel 12 dieser Arbeit] gleichsam von Ferne angezeigt wird durch die zunehmende Integration der Gedankenexperimente im Methodarsenal der theoretischen Naturwissenschaften im zwanzigsten Jahrhundert. Man könnte im Kontext der von der Archäologie besprochenen *Wiederkehr der Sprache* das Gedankenexperiment gleichsam als Bruchstück und archaisches Signal einer allgemeinen Fiktionalisierung der Wissenschaft ansehen. Zur Vertiefung und Konkretisierung der Idee einer Engführung von Wissenschaft und Literatur im Raum eines postanthropologistischen Wissens siehe Troiano (1995).

26 Siehe Mazumdar (2000).

27 Der Tod des Menschen, der mit der Wiederkehr der Sprache und der Fiktionalisierung des wissenschaftlichen Diskurses zusammenhängt, ist keineswegs gleichzusetzen mit dem Tod des Subjekts. Es handelt sich beim Tod des Menschen um das Verschwinden der anthropologistischen Wissensdisposition. Dieses Verschwinden ist wiederum nur als die sichtbare Spitze des „weitaus allgemeineren Sterbens“ („Die Geburt einer Welt [Gespräch mit J.-M. Palmier]“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 68: 1002) des Subjekts zu betrachten. Diesen allgemeinen Tod des Subjekts schildert Foucault als ein gegenwärtiges „Erdbeben“, in dem ein alter und grundlegender Funktionsmechanismus der abendländischen Kultur ins Wanken geraten ist: „Man kann sagen, die ganze abendländische Zivilisation war auf dem Subjekt aufgebaut, und die Philosophen haben dies nur konstatiert, als sie alles Denken und jegliche Wahrheit auf das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt bezogen. In dem Erd-

Im Kontext dieser Frage wenden wir uns im nächsten Abschnitt dem nächsten großen Werk Foucaults zu, der unmittelbar nach *Ordnung der Dinge* verfasst wurde und das gleichzeitig als sein einziges methodologisches Werk und als Abschluss und Abschied von seinen archäologischen Experimenten gilt, da es angeblich den Punkt der Abkehr von der archäologischen Diskursanalyse und der Hinwendung zur neu zu entdeckenden Möglichkeit einer Analytik der Macht markiert: der *Archäologie des Wissens*. Nach Hubert Dreyfus und Paul Rabinow<sup>28</sup> markiert dieses Werk die Schwelle zu einer neuen Phase von Foucaults Denkweg, in der erst die „Illusion autonomen Diskurses“ über Bord geworfen wird und die neue Dimension der Macht in den Vordergrund einer neuartigen genealogischen Analyse rückt.<sup>29</sup> Auch Axel Honneth vertritt die These, dass

beben, das uns heute erschüttert, müssen wir vielleicht die Geburt einer Welt erblicken, in der man wissen wird, dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion.“ (*Ibid.*: 1002-1003) Das Auftauchen des anthropologistischen Wissens im archäologischen Diskurs ist Teil dieses allgemeinen Erdbebens. Vgl. dazu die Metapher des schwankenden Bodens im letzten Satz des Vorworts zu *Ordnung der Dinge*: „Auf dieser Schwelle ist zum ersten Mal die fremde Wissensfigur erschienen, die man den Menschen nennt und die einen den Humanwissenschaften eigenen Raum gebildet hat. Man versucht, diese tiefe Denivellierung der abendländischen Kultur wieder an den Tag zu bringen, und dadurch geben wir ihre Brüche, ihre Instabilität und ihre Lücken unsrem schweigenden und auf naive Weise unbeweglichen Boden wieder. *Von neuem gerät unter unseren Schritten diese Oberfläche in Unruhe.*“ [OD: 28/MC: 16 (m). (Hervorh. v. Verf.)] Im Allgemeinen geht es bei der Feststellung des Todes des Menschen keineswegs um das Verschwinden des Subjekts, sondern um eine Transformation seines Status und seiner Funktion. Im Verlaufe dieser Transformation erscheint das Subjekt als zerstreut, abhängig und wandelbar in seiner Funktion. Mit dem allgemeinen Tod des Subjekts, das vom Tod des Menschen angezeigt wird, erscheint das Subjekt zusehends als ein *Produzierbares und Produziertes*. Dieses Motiv wirkt in Foucaults weiteren Arbeiten beständig, es bleibt entscheidend für seine Genealogie und Mikrophysik der Macht, sowie für seine letzten Forschungen zur Ästhetik der Existenz.

- 28 Dreyfus u. Rabinow (1982), Kap. 4.
- 29 Dass das Verhältnis zwischen den Ebenen des Diskursiven und des Nichtdiskursiven wesentlich komplexer ausfallen muss, als das bloße Nichtverhältnis im Zeichen einer absoluten und beziehungslosen ‚Autonomie‘, kann man Foucaults eigener Äußerung entnehmen, die er im Rahmen eines ‚methodologischen‘ Gesprächs mit Raymond Bellour im Jahr 1967, also bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung von *Archäologie des Wissens* und inmitten der Epoche der vermeintlichen „Illusion des autonomen Diskurses“, gemacht hat: „Bei dem Versuch einer strengen Beschreibung der eigentlichen Äußerungen fiel mir auf, dass der Bereich der Äußerungen formalen Gesetzen gehorcht, dass man zum Beispiel für verschiedene epistemologische Bereiche ein einheitliches theoretisches Modell finden und daraus auf eine Autonomie der Diskurse schließen kann. Aber eine Beschreibung dieser autonomen Schicht der Diskurse lohnt sich nur, wenn man sie in ein Verhältnis zu anderen Schichten, Praktiken, Institutionen, sozialen und politischen Beziehungen setzen kann. Dieses Verhältnis hat mich immer sehr interessiert, und in *Histoire de la folie* [...] und *Naissance de la clinique* [...] habe ich das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Bereichen zu bestimmen versucht. Ich habe mir zum Beispiel den epis-

Foucaults Analytik der Macht auf eine innertheoretische Aporie in *Archäologie des Wissens* zurückzuführen sei.<sup>30</sup> Tatsächlich aber handelt es sich, wie Fernando Suárez Müller behauptet, „nicht um den Ausweg aus einer Sackgasse, sondern um eine natürliche Weiterführung der Logik seines [archäologischen] Projekts.“<sup>31</sup> Unterzieht man aber die *Archäologie des Wissens* einer sprachontologischen Lektüre, so muss man sich von solchen Auffassungen lösen und die Idee des *methodologischen* Stellenwerts dieses Werks, wie auch die These eines radikalen Neuanfangs im Zeichen einer Analytik der Macht überprüfen. So wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit, im Ausgang von der bisherigen *réécriture* der *Ordnung der Dinge*, eine Neulektüre der *Archäologie des Wissens* erprobt, von der die Figur des archäologischen Zirkels und die Seinsweise des archäologischen Diskurses sichtbar gemacht wird. Das geschieht in folgenden Schritten:

- (1) Es wird überprüft, ob und in welchem Maße die diversen sprachontologischen Analysen Foucaults bis zur *Archäologie des Wissens* eine erneute Sammlung der Sprache nahe legen (Kapitel 12).
- (2) Anhand einer archäologisch informierten Lektüre des sprachphilosophischen Diskurses des jungen Nietzsche werden das Aufkommen und die Eigenschaften des *Raumes* dargestellt, in dem diese Sammlung stattfinden kann (Kapitel 13).
- (3) Es wird gezeigt, dass dieser Raum, der auch der Raum der Diskontinuitäten ist, sichtbar gemacht werden kann anhand der Figur der *nichtpositiven Affirmation*. Diese Figur, die mit den Epochentümern in einer archäologischen Geschichte des Denkens als das ihnen jeweils entsprechende Verfahren korreliert (Kapitel 14), ergibt sich aus Foucaults Bataille- und Kantlektüre (Kapitel 15). Deshalb scheint ihr Einsatz impliziert zu sein in den archäologischen Vorgängen des Bruchs mit dem anthropologistischen Wissen und der Freilegung des Raumes der diskursiven Formation, in dem sich die Sprache sammelt und wiederkehrt (Kapitel 16).

---

temologischen Bereich der Medizin vorgenommen und den der Repressionsinstitutionen der Hospitalisierung, der Arbeitslosenhilfe, des staatlichen Gesundheitswesens usw. Aber ich habe erkennen müssen, dass die Dinge sehr viel kompliziert sind, als ich in diesen ersten beiden Werken angenommen hatte, dass die Diskursbereiche nicht immer dieselben Strukturen besitzen wie die zugehörigen praktischen oder institutionellen Bereiche, wohl aber Strukturen, wie man sie in anderen epistemologischen Bereichen findet, so dass zwischen den Diskursen einer bestimmten Zeit gleichsam eine Isomorphie besteht. Wir haben es daher mit zwei senkrecht aufeinanderstehenden Beschreibungssachsen zu tun; die eine Achse bilden die mehreren Diskursen gemeinsamen Modelle, die andere die Beziehungen zwischen dem diskursiven und dem nichtdiskursiven Bereich. In *Les mots et les Choses* habe ich mich auf der horizontalen Achse bewegt, in *Histoire de la folie* und *Naissance de la clinique* auf der vertikalen.“ [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben [Gespräch mit R. Bellour]“, Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 48: 756-757.]

30 Siehe Honneth (1990): 78.

31 Müller (2004): 168.

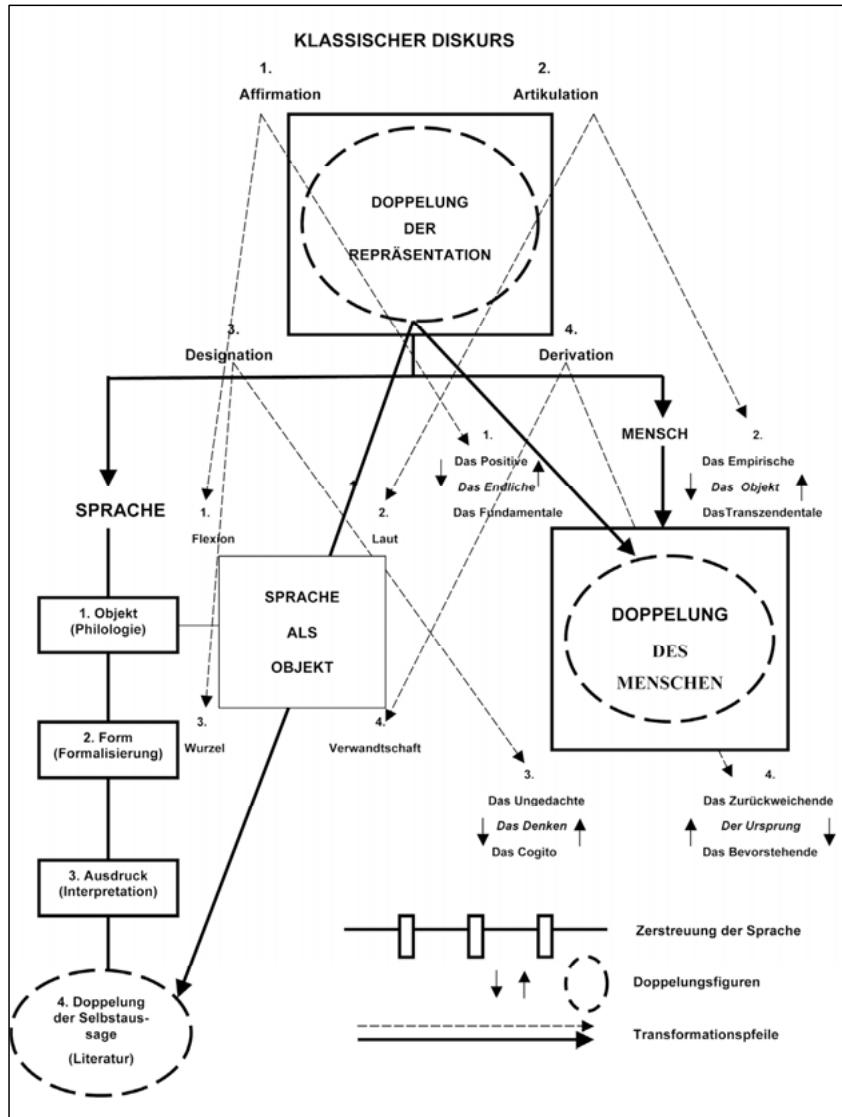


Abbildung 10: Bild des Epochenbruchs: Sprache und Mensch im anthropologistischen Zeitalter

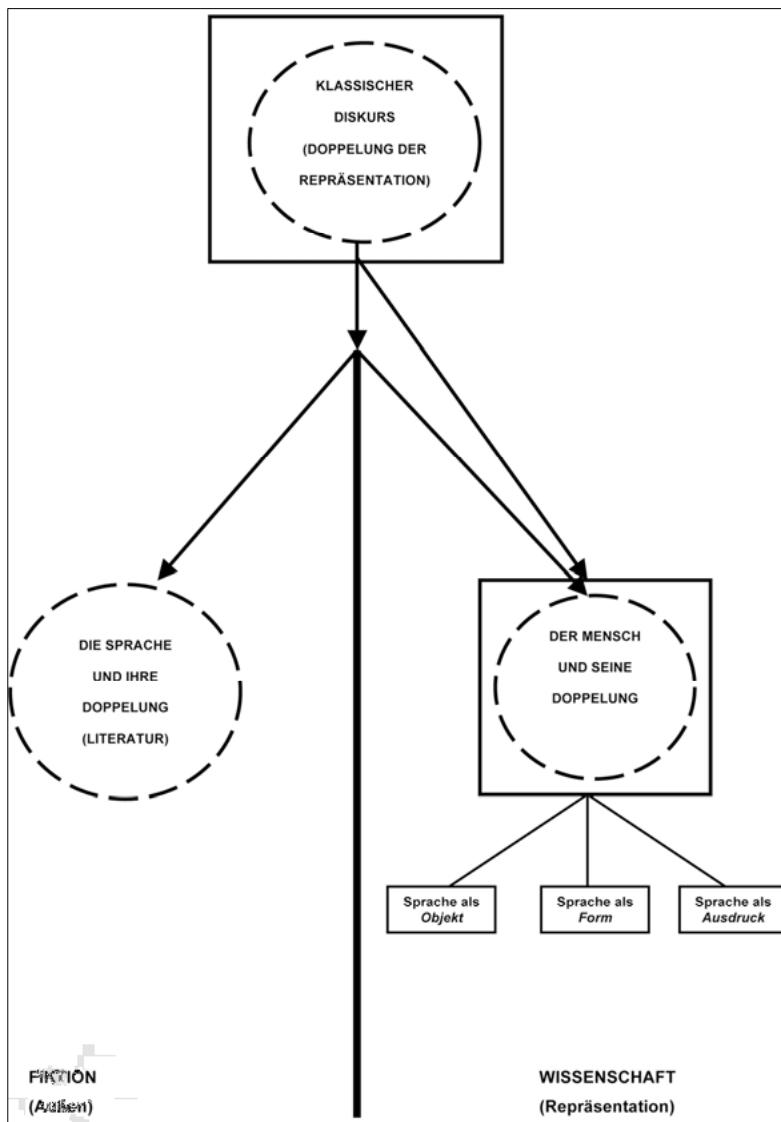


Abbildung 11: Die Spaltung des anthropologistischen Wissens